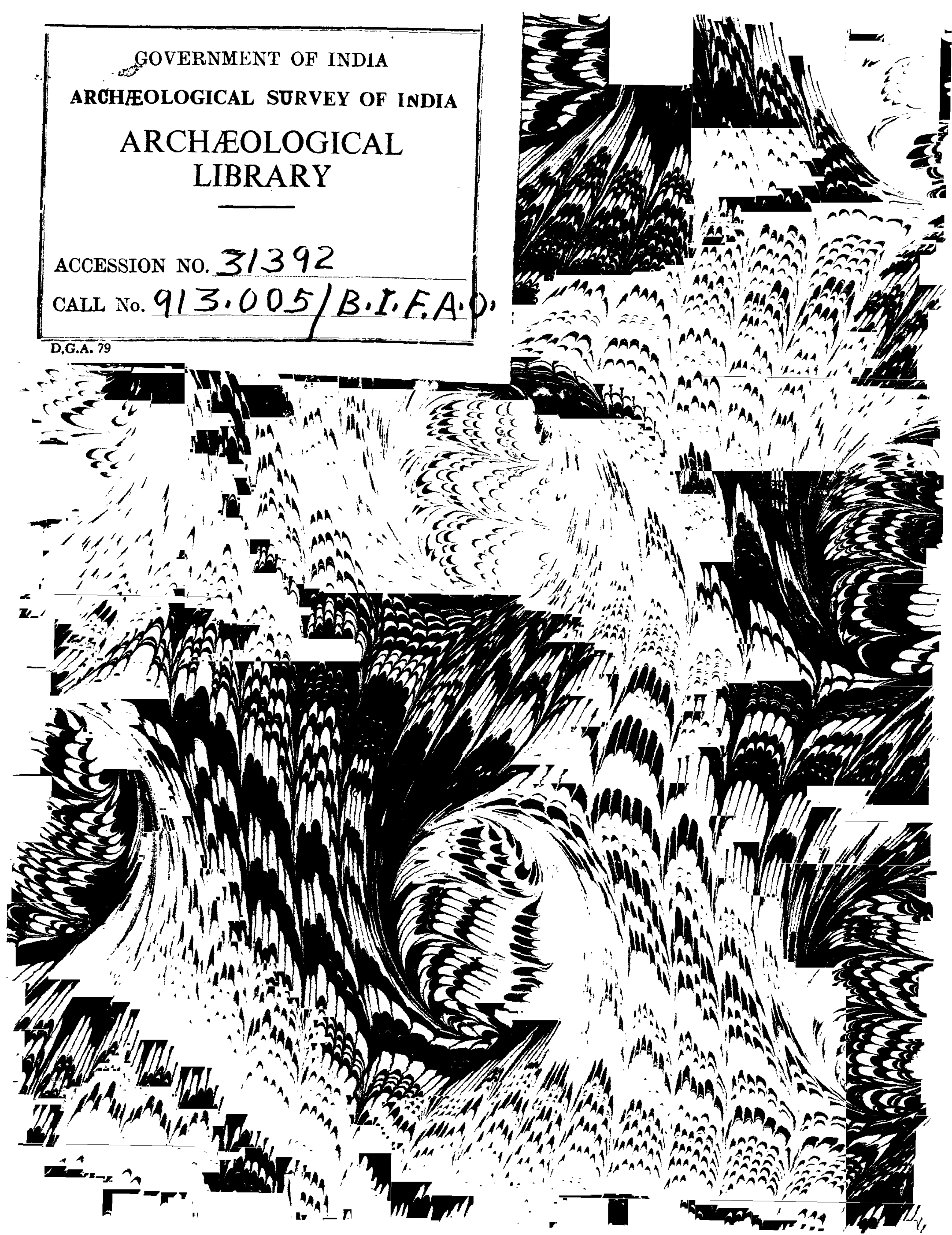
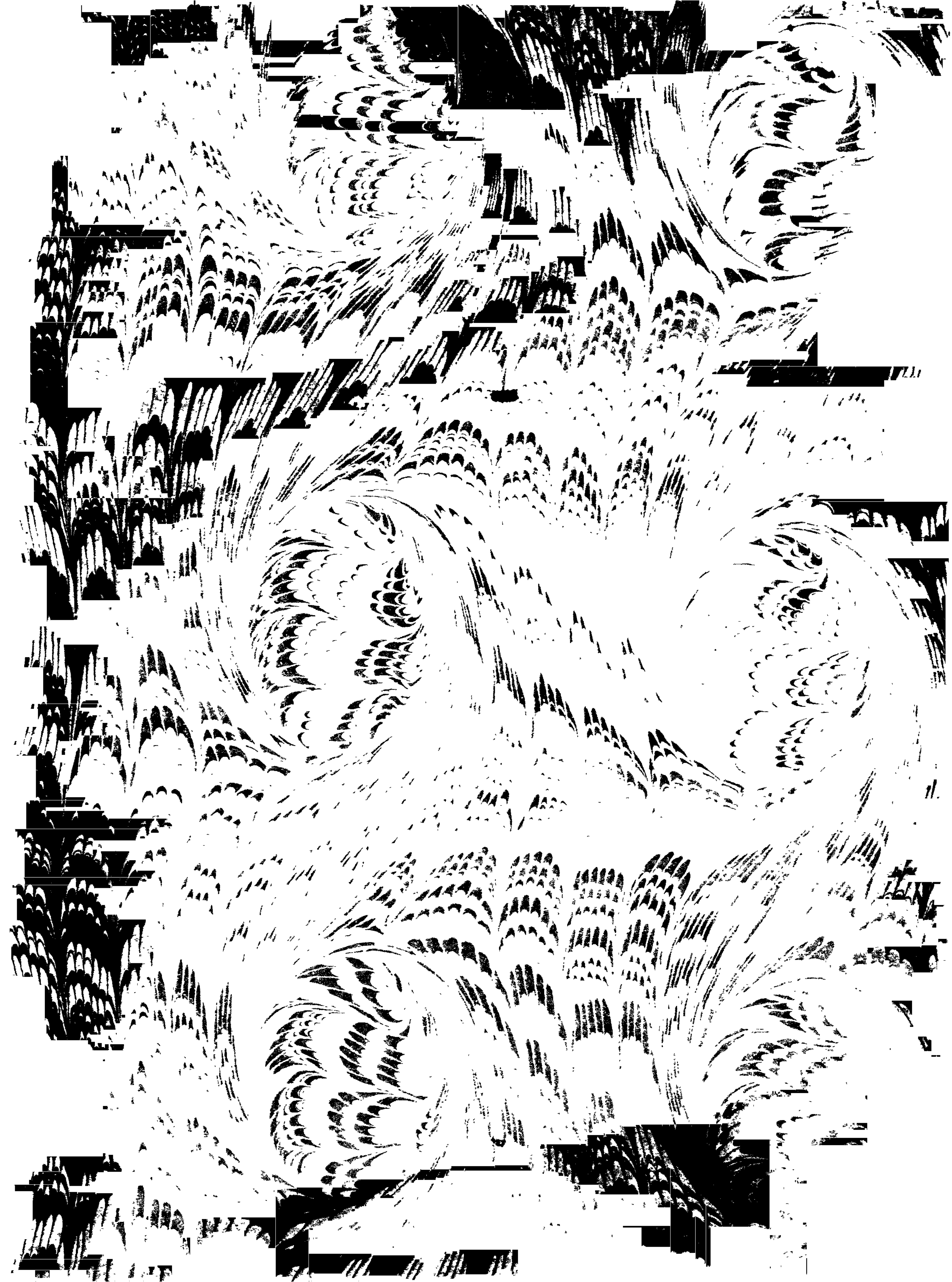
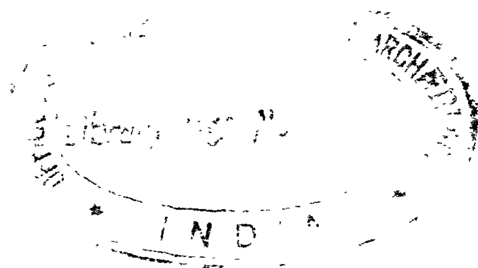




BULLETIN

DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

DU CAIRE



MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS

BULLETIN

DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE

M. É. CHASSINAT

DIRECTEUR DE L'INSTITUT FRANÇAIS DU CAIRE

TOME IV

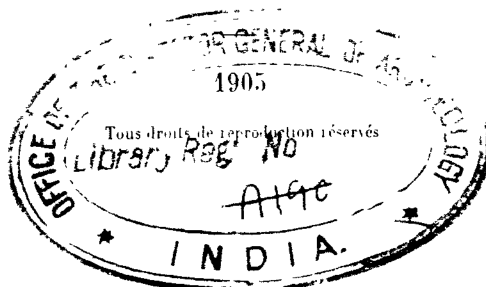


LE CAIRE

IMPRIMERIE DE L'INSTITUT FRANÇAIS

D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

1905



FRAGMENTS GRECS DES ÉVANGILES

SUR OSTRAKA

PAR

M. GUSTAVE LEFEBVRE.

M. Chassinat a bien voulu me confier la publication de vingt *ostraka* grecs, portant des textes évangéliques, conservés à l'Institut français d'archéologie orientale. On sait combien sont rares les documents de ce genre [1]. Ces tessons ont été achetés en Haute-Égypte, il y a une dizaine d'années, par le regretté M. Bouriant. De quelle localité proviennent-ils? Dans quelles conditions ont-ils été découverts, et en quel endroit précis : dans un *kôm*, par un chercheur de *sebakh*, ou dans une nécropole, par un fouilleur clandestin? Nous l'ignorons. La destination première de ces *ostraka* ne peut néanmoins laisser place à aucun doute. On observera que les fragments 5-6 et les fragments 7-16 forment deux séries de textes qui se suivent sans lacune, d'une part *Luc*, XII, 13-16, d'autre part *Luc*, XII, 40-71. Il est à présumer que d'autres tessons, aujourd'hui disparus, devaient s'intercaler entre tel et tel passage qui nous reste, par exemple entre *Jean*, I, 1-9 (n° 17) et *Jean*, I, 14-17 (n° 18). Ces *ostraka* semblent donc avoir fait office de *lectionnaires* évangéliques; ils constituaient sans doute toute la bibliothèque d'un chrétien pauvre qui, ne pouvant se procurer un manuscrit des évangiles sur papyrus — matière trop rare et trop coûteuse [2] — avait, comme dit Egger, «déposé sur un fragment de sa vaisselle ce témoignage d'une piété naïve et destiné ces humbles documents à sanctifier ou sa cellule d'anachorète

[1] Les *ostraka* grecs chrétiens sont peu nombreux : Egger, *Observations sur quelques fragments de poterie antique*, dans les *Mém. Ac. Inscr.*, t. XXI, 1re part. = *C. I. G.*, 9060, et Crum, *Coptic Ostraca*, London, 1902, *Biblical* et *Liturgical* documents, *passim*. — Comme textes évangéliques, nous n'avons, je crois, que des fragments insignifiants de *Luc*, I, 28 et 42, publiés par Crum, *op. laud.*, nos 514 et 515.

[2] Cf. Crum, *op. laud.*, Introduction, p. X, et le curieux n° 129.

ou son foyer de famille[1] : rien n'empêche d'ailleurs qu'ils aient été trouvés dans un tombeau, ensevelis auprès de leur ancien propriétaire, à titre d'objets précieux, de *κτερίσματα*[2].

Les fragments 7-16 qui forment un ensemble ont été numérotés par le scribe de *ά* à *ί*; sur quelques-uns d'entre eux, le numéro de série est suivi d'un *o* surmonté de deux ou trois points; j'ignore quel est le sens de cette lettre. — On distingue trois écritures que j'ai notées A, B, C. A est une belle onciale, régulière, parfois élégante, toujours très nettement formée; B, très voisine de A, est aussi nette et régulière, mais un peu plus épaisse que celle-ci; C est une onciale désordonnée avec tendances à la cursive. La date de ces documents peut être fixée, non sans vraisemblance, à une époque très voisine de la conquête arabe.

La transcription[3] est suivie de notes et d'un apparat critique. Dans les notes, sans m'astreindre à relever les fautes dites d'*iotacisme*, j'ai seulement rétabli l'orthographe de quelques mots par trop défigurés; je n'ai pas insisté non plus sur les abréviations bien connues : C⳨OC, par exemple, pour *σταυρός*, ou ΑΝ̄ΟϹ pour *ἄνθρωπος*. On remarquera que, conformément aux habitudes paléographiques du temps, Ḣ et Ẏ sont souvent surmontés d'un point, et Ï de deux, ou même de trois, Ï. J'ai comparé, dans l'apparat critique, notre texte au *Textus Receptus* [R][4] et au texte des éditions allemandes et anglaises les plus connues, la *huitième* édition de Tischendorf [T][5], celle de Tregelles [Tr.][6], enfin celle

[1] EGGER, *loc. cit.*

[2] Comme me le fait observer M. Perdrizet, il faut écarter l'hypothèse suivant laquelle ces tessons auraient pu avoir une destination prophylactique. Sans doute nous savons que des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament ont été employés comme φυλακτήρια (cf. R. HEIM, *Incantamenta magica*, dans *Iahrb. f. Philol.*, suppl. XIX, p. 520), mais ce sont des passages très spéciaux, dont la valeur prophylactique est discernable à première vue, les versets 18-22 du chap. IX de Matthieu, par exemple, recommandés comme remède magique contre le flux de sang, — jamais des extraits du récit de la Passion, comme nos nos 1, 19, 20 et surtout la série 7-16.

[3] Dans la transcription, les mots ou lettres entre [ ] sont la restitution d'un passage disparu (fragment mutilé ou lettres effacées): les points entre [. . . . .] indiquent qu'il ne m'a pas été possible de restituer les lettres disparues; les lettres renfermées dans { }, quoique figurant dans l'original, doivent être supprimées: les lettres pointées *en dessous* sont d'une lecture incertaine. Il va sans dire que, *dans l'original les mots ne sont pas séparés les uns des autres.* Enfin, j'ai, dans le texte, numéroté les versets d'après Tischendorf.

[4] *Textus Receptus, ex prima edit. Elzeviriana*, La Haye, 1624.

[5] *Novum Testamentum Græce. Recensuit... Constantinus Tischendorf. Editio octava major,* Leipzig, 1869-1872. — [7] près de T indique la leçon de la septième édition.

[6] *The Greek New Testament..... by* Samuel Prideaux Tregelles. London, 1857-1879.

de Wescott et Hort [W-H][1]. J'ai indiqué aussi les leçons des principaux Mss. grecs[2]. A ce point de vue, on peut dire que c'est du *Sinaiticus* que se rapproche le plus le texte de nos *ostraka;* il diffère généralement du *Cantabrigiensis;* pour ce qui est de l'*Alexandrinus,* du *Vaticanus* et du *Parisiensis,* tantôt il s'en rapproche et tantôt il en diffère[3].

Evang. sec. Matth.

1. — A. Deux fragments. 0m 07 × 0m 15. *Matth.*, XXVII, 31, *καὶ ἀπήγαγον*...

ΚΑΙ ΑΠΗΓΑΓΟΝ ΑΥΤΟΝ
ЄΙC ΤΟΝ CΤΑΥΡѠCЄΝ
[32]ЄΞЄΡΧΟΜЄΝΟΙ ΔЄ ЄΥΡΟΝ
ΑΝ̄Ο̄Ν ΚΥΡΗΝЄΟΝ ΟṂṂỊ
ΤΙ CΙΜѠΝΑ ΤΟΥΤΟΝ
Ḣ̇ΓΑΡЄΥCΑΝ ΪΝΑ ΑΡΗ
ΤΟΝ ⳨ΟΝ ΑΥΤΟΥ

ΘW

2 = *εἰς τὸ σ7αυρῶσαι.* — 4, ΟṂṂỊ (peut-être ΟΜΜΑ), pour ΟΝΟΜΑ|ΤΙ. — 5, ΗΓΑΡЄΥCΑΝ pour *ἠγγάρευσαν.* — 7, ⳨ου, pour C⳨ΟΝ. — 8, ΘW = ΜΘ retournés, sans doute Μ[*ατ*]*θ*[*αῖος*].

Le texte est conforme à R et à T. W-H ajoute en note, d'après D, *Κυρηναῖον* ⊣ *εἰς ἀπάντησιν αὐτοῦ* ⊢.

Evang. sec. Marc.

2. — C. Fragment mutilé à droite (pl. I). 0m 13 × 0m 17. *Marc.*, V, 40. *παραλαμβάνει*...

Η ΘΥΓΑΤΗΡ ΪΑЄΙΡ[ΟΥ]
ΠΑΡΑΛΑΒΑΝΙ ΤΟ[Ν ΠΑΤЄΡΑ]
ΤΟΥ ΠЄΔỊΟΥ ΚΑ[Ι ΤΗΝ ΜΗΤЄΡΑ]
ΚΑΙ ΤΟΥC ΜЄΤ ΑΥΤΟΥ ΚΑ[Ι ЄΙCΠΟΡЄΥЄ]
ΤЄ ΟΠΟΥ ΗΝ ΤΟ ΠЄΔ[ΙΟΝ]
[41]ΚΑΙ ΚΡΑΤΗCΑC [ΤΗC]
ΧЄΡΟC ΤΟΥ ΠЄΔΙΟΥ
[ΛЄ]ΓΙ ΑΥΤΗ ΤΑΛЄ[ΙΘΑ...]

(en marge, verticalement : ·ἀ· : ΜΑΡΚΟC)

[1] *The New Testament in the original Greek.* The text revised by Brooke Foss Westcott and Fenton John Anthony Hort. 2 vol., 1881-1896.

[2] Je cite les leçons des Mss. d'après les éditions de Tischendorf, *op. laud.* et de F. Blass, *Evangelium secundum Matthæum,* Leipzig, Teubner, 1901; *Evangelium secundum Lucam*, Leipzig, Teubner, 1897: *Evangelium secundum Iohannem*, Leipzig, Teubner, 1902. Les leçons des Mss. sont reproduites en minuscules *non accentuées.*

[3] א, *Sinaiticus;* A, *Alexandrinus;* B, *Vaticanus;* L, *Parisiensis;* D, *Cantabrigiensis*, etc. —

2. ΠΑΡΑΛΑΒΑΝΙ = παραλαμβάνει. — 3. ΠΕΔΗΟΥ ou ΠΕΔΙΙΟΥ.

1. Cette ligne est un titre : « La fille de Jaïros ». L'histoire de la résurrection de la fille de Jaïros occupe, dans l'évangile de Marc, la fin du chap. v, à partir du verset 22. — 5. comme T et W-H, conformément à ℵ B D L et qq. autres; mais R a τὸ παιδίον ἀνακείμενον, conf. à A. — 8, comme W-H. R et T ont Ταλιθά (le Ms. D porte ραββι ταβιτα).

3. — C. 0m 14 × 0m 17. *Marc.*, IX, 17, διδάσκαλε...

ΔΙΔ[ΑCΚ]ΑΛΕ [Η]ΝΕΚΑ
Τ[ΟΝ ΥΙΟ]Ν ΜΟΥ
[18]Α[...]ΡΗCΙ ΑΥΤΟΝ
ΑΦΡΙΖΕΙ ΚΑΙ ΤΡΙΖΕΙ ΤΟΥ
ΟΔΟΤΑC ΚΑΙ ΞΗΡΗΝΕΤΕ
[22]ΚΑΙ ΕΙC ΠΥΡ ΚΑΙ ΕΙC ΥΔΩΡ
ΓΕΓΟΝΟC Π[...]
ΧΗ ΚΑΙ ΝΗC[...]
ΜΑΡΚ[ΟC...]

1. [Η]ΝΕΚΑ = ηνεγκα. — 2, ΤΟΥ = τούς, erreur du copiste. — 5, ΟΔΟΤΑC = ὀδόντας.

Le verset 17 est inachevé. Le début et la fin du verset 18 sont omis. Je ne vois pas ce qu'il faut restituer dans la lacune qui précède ΡΗCΙ (= ῥήσσει). On passe, sans transition, au verset 22 [καὶ πολλάκις] καὶ εἰς πῦρ... — 3, ΡΗCΙ, pour ΡΗCC(Ε)Ι, conf. à ℵ; D a ρασσει. — ΑΥΤΟΝ, comme R, Tr et W-H, conf. à A B C L et qq. autres Mss.; omis dans T, conf. à ℵ D. — 4, tous les Mss. ont και αφριζει. — 5, ap. ΟΔΟ[Ν]ΤΑC, R ajoute αὐτοῦ. — 6, tous les Mss. ont και πολλακις αυτον (la place de ce mot n'est pas sûre) και εις πυρ εβαλεν και εις υδατα. — 7-8, je ne sais à quoi se rapportent ces lignes mutilées. — 9, indication du chap. de Marc.

4. — A. 0m 085 × 0m 105. *Marc.*, XV, 21. Σίμωνα...

Α ΚΥΡΗΝΕΟΝ ΕΡΧΟ
ΜΕΝΟΝ ΑΠ ΑΓΡΟΥ ΤΟ
ΠΑΤΕΡΑ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ
ΚΑΙ ΡΟΥΦΙ ΪΝΑ ΑΡΗ
C-[Τ]ΟΝ ΑΥΤΟΥ

Cf. F. H. Scrivener, *A plain Introduction to the criticism of the New Testament*, éd. II, 1874, p. 83 et seq. — * indique la première main : abc... les correcteurs postérieurs.

2, TO = τόν (cf. n° 3, του pour τούς).

2, ΑΠ ΑΓΡΟΥ, comme R, T et W-H, conf. à ℵ A B L, etc. ΑΠΟ dans Tr. conf. à D. — 4, ΡΟΥΦΙ : tous les Mss. ont Ρουφου. — 5, tous les Mss. ont τον σ7αυρον.

Evang. sec. Luc.

5. — C. 0m 16×0m 12. *Luc.*, XII, 13 [. .] διδασκαλε. . .

[*Recto.*]

Δ[.] ΔΙΔΑ
CΚΑΛЄ ΪΠЄΝ
ΤѠ ΑΔЄΛΦѠ ΜΟΥ
ΜЄΡΙCΑCΘЄ ΜЄ
Τ ЄΜΟΥ ΤΗΝ ΚΛΗ
ΡΟΝΟΜΙΑΝ [14]Ο Δ ЄΪ
ΠЄΝ ΑΥΤѠ ΑΝЄ ΤΙC
ΜЄ ΚΑΤЄCΤΗCЄΝ
ΚΡΗΤΗΝ Η ΜЄΡΙCΤΗ
ЄΦ ΥΜΑC [15]ΙΠЄΝ ΔЄ
ΠΡΟC ΑΥΤΟΥC ΟΡΑΤЄ
ΚΑΙ ΦΥΛΑCЄCΤЄ Α
ΠΟ ΠΑCΗC ΠΛΑΙΟ
ΝЄΞΙΑC ΟΤΙ ΟΥ
Κ Є ΤѠ ΠЄ
ΡΙCЄΥΙ [Ν]

[*Verso.*]

ΛΟΥΚΑC : α
CΤΙΛΒΟΝΤ[. .]
ΟΙ [. .]ΝΑΦЄ

1, Δ[Є]? — 2, ΙΠЄΝ, pour ΙΠЄ (= εἰπέ). — 9, ΜЄΡΙCΤΗ, nouvelle omission de la finale. — 12, ΦΥΛΑCЄCΤЄ = φυλάσσεσθε. — 15, Є = ἐν. — 16, ΠЄΡΙCЄΥΙ [Ν] = περισσεύειν.

2, ειπε est la leçon des principaux Mss., ℵ A B L, etc.; D donne ειπον. — 9, ΚΡΗΤΗΝ, comme T, Tr et W-H, conf. à ℵ B D L. R a δικασ7ήν, conf. à A et plus. autres. — 13, ΠΑCΗC, comme T et Tr, conf. aux principaux Mss.; τῆς dans R. — 17-19, ces lignes ne font évidemment pas partie du texte évangélique. Faut-il voir dans CΤΙΛΒΟΝΤ[. .], le nom de l'auteur ou du possesseur de cet *ostrakon*, Σ7ίλϐοντ[ος]? Le sens de la l. 19 m'échappe.

6. — C. 0m 15 × 0m 12. *Luc.*, XII, 15, *τινι ἡ ζωή*... Suite immédiate du précédent.

[*Recto.*]

TINI
H ZΩ
H AYTOY
ЄCTIN ЄN TΩN
YΠAPXONTΩN
AYTΩ [16]ΪΠЄN ΔЄ
ΠAPABOΛHN
ΠPOC AYTOY ΛЄ
ΓΩN ĀNŌY
TINOC ЄY
ΦOPH
CЄN

[*Verso.*]

ΛOYKAC B̄

4. ЄN pour *ἐκ*, par erreur. — 8, AYTOY, pr. *αὐτούς*.

1-6, comme T; Blass, *op. laud.*, donne d'après Clément d'Alexandrie un texte assez différent, voisin de la leçon du Mss. D. — 6, AYTΩ, comme T, Tr, W-H. *αὐτοῦ* ds. R, conf. à א¹ A L, etc. — 10, *τινος πλουσιου*, dans tous les Mss.

7. — A. Fragment mutilé à droite (pl. II). 0m 13 × 0m 17. *Luc.*, XXII, 40, *γενόμενος δὲ ἐπὶ τοῦ τόπου*...

ΓЄNOMЄNOC Δ[Є ЄΠI TOY TOΠOY]
ЄIΠЄN AYTOIC [ΠPOCЄYXЄCΘЄ MH]
ЄICЄΛΘЄIN ЄIC [ΠЄIPACMON [41]KAI AYTOC]
AΠЄCΠACΘ[H AΠ AYTΩN ΩCЄI ΛIΘOY]
BOΛHN KAI Θ[ЄIC TA ΓONATA ΠPO]
CHYΞATO [42]ΛЄ[ΓΩN ΠATЄP ЄI BOY]
ΛЄI ΠAPЄNЄ[ΓKAI TOYTO TO]
ΠOTHPION [AΠ ЄMOY]
ΠΛHN MH [TO ΘЄΛHMA]
MOY AΛΛA [TO CON ΓINЄ]
CΘΩ [45]KAI AN[ACTAC A]
ΠO THC Π[POCЄYXHC]
ЄΛΘΩN [ΠPOC...]

(en marge, verticalement :) ΛOYKAC : ·α̈·

6, [ΠPO]CHYΞATO, R, T, Tr, W-H ont *προσηύχετο*; *προσηυξατο* est la leçon de א. — 6-11, le texte du verset 42 est très discuté; l'état de mutilation dans lequel nous est parvenu cet *ostrakon* ne nous permet pas de voir s'il présentait

des variantes intéressantes : dans les restitutions, j'ai reproduit le texte de Tischendorf. — 11, les versets 43 et 44 sont omis; le verset 43, donné par D et L, est omis dans ℵ[a] A B et dans plusieurs versions grecques, latines et orientales. Φ place ce verset après *Matth.*, XXVI, 39. Le verset 44 n'est omis nulle part.

8. — A. Deux fragments. 0m 10 × 0m 29. *Luc.*, XXII, 45, suite immédiate du précédent [πρὸς] τοὺς μαθητάς . . .

ΛΟΥΚΑϹ : Β[Ö]
[Τ]ΟΥϹ ΜΑΘΗΤΑϹ ЄΥΡЄΝ ΚΟΙΜѠΜЄΝΟΥϹ ΑΥΤΟΥϹ
ΑΠΟ ΤΗϹ ΛΥΠΗϹ [46]ΚΑΙ ЄΙΠЄΝ ΑΥΤΟΙϹ ΤΙ ΚΑΘЄΥΔЄ
B ΤЄ ΑΝΑϹΤΑΝΤЄϹ ΠΡΟϹЄΥΧЄϹΘЄ ЇΝΑ ΜΗ ЄΙϹЄΛΘΗΤЄ
ЄΙϹ ΠЄΙΡΑϹΜΟΝ [47]ЄΤΙ ΑΥΤΟΥ ΛΑΛΟΥΝΤΟϹ ЇΔΟΥ ΟΧΛΟϹ ΚΑΙ Ο ΛЄ
ΓΟΜЄΝΟϹЇΟΥΔΑϹ ЄΙϹ ΤѠΝ ΔѠΔЄΚΑ ΠΡΟΗΡΧЄΤΟ ΑΥΤΟЇϹ
ΚΑΙ ΗΓΓΙϹЄΝ ΤѠ $\overline{\text{ΙΥ}}$ ΦΙΛΗϹΑΙ ΑΥΤΟΝ [48]Ο ΔЄ $\overline{\text{ΙϹ}}$ ЄΙΠЄΝ ΑΥΤѠ
ΙΟΥΔΑ ΦΙΛΗΜΑΤΙ ΤΟΝ $\overline{\text{ΥΝ}}$ ΤΟΥ $\overline{\text{ΑΝΟΥ}}$ ΠΑΡΑΔΙΔѠϹ [49]ЇΔΟΝΤЄϹ
ΔЄ ΟΙ ΠЄΡΙ ΑΥΤΟΝ ΤΟ ЄϹΟΜЄΝΟΝ

ΛΟΥΚΑϹ : Β[Ö]. : n'est pas net; peut-être I; mais que signifierait IB, alors que le numéro précédent est marqué A et le suivant Γ? Après B, une courbe qui faisait sans doute partie d'un Ö disparu dans la lacune; cf. les nos 9, 10, 12, 13, où le chiffre est suivi d'un Ö. On retrouve l. 3, en marge, le même numéro de série, B.

1, comme T, Tr, W-H. R a τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, εὗρεν αὐτοὺς κοιμωμένους; notre leçon est conforme à ℵ A B D L. — 4, ЄΤΙ ΑΥΤΟΥ, comme T, Tr, W-H. R a ἔτι δὲ αὐτοῦ, conf. à D et qq. autres. — 5, ΑΥΤΟΙϹ, R a αὐτῶν; T, Tr, W-H ont αὐτούς comme la grande majorité des Mss.; αυτοις ne se trouve que dans des Mss. très postérieurs, Γ et Λ par exemple (IXe s.). — 6, Ο ΔЄ $\overline{\text{ΙϹ}}$, comme R conf. à A D; mais T, Tr, W-H ont Ἰησοῦς δέ, conf. à ℵ B L.

9. — A. Fragment brisé à gauche, en haut. 0m 15 × 0m 18. *Luc.*, XXII, 49, suite immédiate du précédent, εἶπαν· Κύριε . . .

ЄΙΠΑ[Ν]
[ΚΥΡΙЄ ЄΙ ΠΑΤΑΞΟΜ]ЄΝ ЄΝ ΜΑΧΑΙ
[ΡΑ [50]ΚΑΙ] ЄΠΑΤΑΞЄΝ ЄΙϹ
[ΤΙϹ] ЄΞ ΑΥΤѠΝ ΤΟΝ ΤΟΥ
ΑΡΧΙЄΡЄѠϹ ΔΟΥΛΟΝ ΚΑΙ
ΑΦЄΙΛЄΝ ΤΟ ΟΥϹ ΑΥΤΟΥ
ΤΟ ΔЄΞЄΙΟΝ [51]ΑΠΟΚΡΙΘЄΙϹ
ΔЄ $\overline{\text{Ο}}$ $\overline{\text{ΙϹ}}$ ЄΙΠЄΝ ЄΑΤЄ ЄѠϹ ΤΟΥΤΟΥ
ΚΑΙ ΑΨΑΜЄΝΟϹ ΤΟΥ ѠΤΙΟΥ ЇΑϹΑΤΟ

ΑΥΤΟΝ [52]ЄΙΠΕΝ ΔЄ Ο̅ ΙC̅ ΠΡΟC ΤΟΥC ΠΑΡΑ
ΓЄΝΟΜЄΝΟΥC ЄΠ ΑΥΤΟΝ ΑΡΧΙЄΡЄΙC
ΚΑΙ CΤΡΑΤΗΓΟΥC ΤΟΥ ΪЄΡΟΥ ΚΑΙ ΠΡЄ
ΓΟ: CΒΥΤЄΡΟΥC ѠC ЄΠЄΙ ΛΗCΤΗΝ
ЄΞΗΛΘЄΤЄ ΜЄΤΑ ΜΑ
ΧΑΙΡѠΝ ΚΑΙ ΞΥΛѠΝ
[53]ΚΑΘ ΗΜЄΡΑΝ ΟΝΤΟC
ЄΜΟΥ ЄΝ ΤѠ

Γ.
ΛΟΥΚΑC

13-14=ΓΟ: 18=ΛΟΥΚΑC Γ.

4, ΤΟΝ ΤΟΥ ΑΡΧ. Δ.. R et Tr, ce dernier en note, ont *τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχ.*, conf. à A D; T et W-H *τοῦ ἀρχ. τὸν δοῦλον*, conf. à ℵ B L; la leçon de notre *ostrakon* est nouvelle; cf. *Iohan.*, XVIII, 10. — 6, ΑΦЄΙΛЄΝ ΤΟ ΟΥC ΑΥΤΟΥ, conf. à ℵ B L. R a *ἀφεῖλεν αὐτοῦ τὸ οὖς*. — 8, Ο̅ ΙC̅, W-H, [ὁ] Ἰησοῦς. — 9, ΤΟΥ ѠΤΙΟΥ, R *τοῦ ὠτίου αὐτοῦ*. — 10, Ο ΙC̅, T et Tr. omettent *ὁ*, conf. à ℵ A B, admis par R. — 11, ЄΠ ΑΥΤΟΝ, comme R, Tr, W-H, conf. à A B D L et qq. autres manuscrits. T a *πρὸς*, conf. à ℵ. — 14, ЄΞΗΛΘЄΤЄ, R et T ont *ἐξεληλύθατε*, conf. à A et quelques autres manuscrits. ℵ B D L et quelques autres portent *εξηλθατε*, ou *εξηλθετε*, leçon adoptée par Tr et W-H (*ἐξήλθατε*). — 16, R, T, Tr, W-H ont *καθ' ἡμέραν ὄντος μου μεθ' ὑμῶν ἐν τῷ ἱερῷ.*

10. — B. Deux fragments (difficilement lisibles). 0m 20 × 0m 14. *Luc.*, XXII, 53, suite immédiate du précédent *ἱερῷ οὐκ ἐξετείνατε*...

ΪЄΡѠ ΟΥΚ ЄΞЄΤЄΙΝΑ
ΤЄ ΤΑC ΧЄΙΡΑC ЄΠ Є
ΜЄ[Ν] ΑΛΛ ΑΥΤΗ
Ο: ЄCΤΙΝ Ϋ́ΜѠΝ Η Ѡ[ΡΑ]
◁ ΚΑΙ Η ЄΞΟΥCΙΑ ΤΟΥ
CΚΟΤΟΥC [54]CΥΛΛΑΒΟ¯
ΤЄC ΔЄ ΑΥΤΟΝ ΗΓΑ
ΓΟΝ Κ[Α]Ι ЄΙCΗΓΑΓΟ¯
ЄΙC ΤΗΝ ΟΙΚΙΑΝ ΤΟΥ
ΑΡΧΙЄΡЄѠC Ο ΔЄ
ΠЄΤΡΟC ΗΚΟΛΟΥ
ΘЄΙ ΜΑΚΡΟΘЄΝ

6, 7, Ο¯ = ΟΝ.

Le texte est partout celui de T et Tr, conf. à tous les Mss. importants notamment ℵ. Je signale, l. 8, la variante de R *εἰσήγαγον αὐτόν*; et, l. 9, *εἰς τὸν οἶκον* (conf. à A D).

11. — B. (presque illisible). 0m 24 × 0m 24. *Luc.*, XXII, 55, suite immédiate du précédent *περιαψάντων*...

ΛΟΥΚΑϹ Ē

ΠЄΡΙΑΨΑΝΤѠΝ ΔЄ ΠΥΡ ЄΜ ΜЄ
ϹѠ ΤΗϹ ΑΥΛΗϹ ΚΑΙ [ϹΥΝ]ΚΑΘΙϹΑΝΤѠΝ ΑΥΤѠΝ
ЄΚΑΘΗΤΟ Ο ΠЄΤΡΟϹ ΜЄϹΟϹ ΑΥΤѠ[Ν]
[56]ΙΔΟΥϹΑ [ΔЄ ΑΥΤΟΝ ΠΑΙΔΙϹΚΗ] ΤΙϹ
ΚΑΘ[ΗΜ]Є[Ν]Ο[Ν] ΠΡΟϹ ΤΟ ΦѠϹ ΚΑΙ ΑΤЄ
[ΝΙϹΑϹΑ ΑΥΤѠ ЄΙΠЄΝ] ΟΥΤΟϹ ϹΥΝ
[ΑΥ]ΤѠ Η[Ν][57] Ο Δ[Є ΗΡΝ]ΗϹΑΤΟ ΑΥΤΟΝ
[ΛЄΓѠΝ ΟΥΚ ΟΙΔΑ ΑΥΤΟΝ] ΓΥΝ[ΑΙ [58]ΚΑΙ ΜЄΤΑ]
ΒΡ[Α]Χ[Υ] ЄΤЄΡΟϹ ΪΔ[ѠΝ ΑΥΤΟΝ Є]ΦΗ Κ[ΑΙ] ϹΥ [ЄΞ ΑΥ]
ΤѠΝ ЄΙ Ο ΔЄ ΠЄΤΡΟϹ ЄΦΗ Α[ΝΘΡѠΠЄ]
ΟΥΚ ЄΙΜΙ [59]ΚΑΙ ΔΙΑϹΤΑϹΗϹ [Ѡ]ϹЄ[Ι]
ѠΡΑϹ ΜΙΑϹ

1, ΠЄΡΙΑΨΑΝΤѠΝ, comme T et Tr, conf. à ℵ B L; R a *ἀψάντων*, conf. à A D. — 2, je restitue [ϹΥΝ]ΚΑΘΙϹΑΝΤѠΝ, d'après T et autres, conf. à ℵ A B L, etc. — ΑΥΤѠΝ, comme R, omis dans T. — 3, ΜЄϹΟϹ, comme T. R a *ἐν μέσῳ*, conf. à ℵ A. — 7, ΑΥΤΟΝ, comme T et R, conf. à A D* et qq. autres; omis dans Tr et W-H, conf. à ℵ B L et qq. autres. — 8, la place de ΓΥΝ[ΑΙ] est certaine, à la fin de la phrase comme dans T, conf. à ℵ B L. D a omis *γυναι*. — 10, ЄΦΗ, comme T, Tr, conf. à ℵ B L. R a *εἶπεν*, conf. à A D.

12. — B. 0m 12 × 0m 11. *Luc.*, XXII, 59, suite immédiate du précédent *ἄλλος τις διισχυρίζετο*...

ΑΛΛΟϹ ΤΙϹ ΔΙΪϹΧΥΡΙ
ΖЄΤΟ ΛЄΓѠΝ ЄΠ Α
ΛΗΘЄΙΑϹ ΚΑΙ ΟΥΤΟ
ΜЄΤ ΑΥΤΟΥ ΗΝ ΚΑΙ
ϛO ΓΑΡ ΓΑΛΙΛΑΙΟϹ
ЄϹΤΙΝ [60]ЄΙΠЄΝ ΔЄ
Ο ΠЄΤΡΟϹ ΑΝ
ΘΡѠΠЄ ΟΥΚ ΟΙ
ΔΑ Ο ΛЄΓЄΙϹ
ΚΑΙ ΠΑΡΑΧΡΗ
ΜΑ ЄΤΙ ΛΑ
ΛΟΥΝΤΟϹ
ΑΥΤΟΥ

3, ΟΥΤΟ = *οὗτος*. — 5, ϛO: = ϛ' (n° 6).

13. — B. Fragment mutilé à la partie supérieure. 0m 08 × 0m 13. *Luc.*, XXII, 61, suite du précédent... *αὐτοῦ* [*ἐφώνησεν ἀλέκτωρ* [61] *καὶ σΊρα*]*φείς*...

[[61]ΚΑΙ ϹΤΡΑ]ΦΕΙϹ [Ο ΚΥΡΙΟϹ]
[ΕΝ]ΕΒΛΕΨΕΝ
[ΤΩ]ΠΕΤΡΩ ΚΑΙ ΥΠΕ
ΜΝΗϹΘΗ Ο ΠΕΤΡΟϹ
Ö ΤΟΥ ΡΗΜΑΤΟϹ
N ΤΟΥ $\overline{\text{ΚΥ}}$ ΩϹ ΕΙΠΕΝ
ΑΥΤΩ ΟΤΙ ΠΡΙΝ
ΑΛΕΚΤΟΡΑ

V Ʞ

5-6, ZO : = n° 7. — 9, KA, retournés : [ΛΟΥ]ΚΑ[C]?

1, Restitution d'après T. conf. à la majorité des manuscrits. D porte cependant [*σΊρα*]*φεις*[*δε ο* $\overline{\textit{ιης}}$], qui comblerait aussi bien la lacune. — 5, ΡΗΜΑΤΟϹ, comme Tr. en note, et W-H, conf. à ℵ B L. R et T ont *λόγου*, conf. à A D et qq. autres.

14. — B. Partie supérieure d'un plat. 0m 12 × 0m 23. *Luc.*, XXII, 61, suite immédiate du précédent [*πρὶν ἀλέκτορα*] *φωνῆσαι*...

ΛΟΥΚ[ΑϹ] Η
ΦΩΝΗϹΕΝ ϹΗΜΕΡΟΝ ΑΠΑΡΝΗϹΗ ΜΕ ΤΡΙϹ [62]ΚΑΙ ΕΞΕ[ΛΘΩΝ]
ΕΚΛΑΥϹΕ ΠΙΚΡΩ̇Ϲ [63]ΚΑΙ ΟΙ ΑΝΔΡΕϹ ΟΙ ϹΥΝΕΧΟΝΤΟ ΑΥΤΟ[Ν]
ΕΝΕΠΕΖΟΝ ΑΥΤΩΙ ΔΕΡΟΝΤΕϹ [64]ΚΑΙ ΠΕΡΙΚΑΛΥ
ΨΑΝΤΕϹ ΑΥΤΟΝ ΕΠΗΡΩΤΩΝ ΛΕΓΟ¯ΤΕϹ
ΠΡΟΦΗΤΕΥϹΟΝ ΤΙϹ ΕϹΤΙΝ Ο ΠΑΙϹΑϹ ϹΕ

1, ΦΩΝΗϹΕΝ, erreur évidente pour ΦΩΝΗϹΑΙ, que donnent tous les manuscrits; cf. n° 1, *σΊαυρωσεν* pour *σΊαυρῶσαι*. — 2, ϹΥΝΕΧΟΝΤΟ, autre erreur pour ϹΥΝΕΧΟΝΤΕϹ. — 4, Ο¯ = ΟΝ, comme plus haut.

2, après ΕΞΕ[ΛΘΩΝ], il n'y a certainement pas place pour *εξω* que donnent tous les Mss., *à fortiori* pour *εξω ο Πετρος* donné par A et qq. autres, leçon adoptée par R et T[7]. Le verset 62 est d'ailleurs omis complètement par six des versions latines du N. T. — 4, texte conforme à T et Tr, d'après la majorité des Mss.; R, conf. à A, ajoute après *αὐτὸν* : *ἔτυπΊον αὐτοῦ τὸ πρόσωπον καὶ*; il ajoute aussi *αὐτὸν* après *ἐπηρώτων*.

15. — B. Deux fragments. 0m 235 × 0m 18. *Luc.*, XXII, 65, suite immédiate du précédent, *καὶ ἕτερα πολλά*...

ΚΑΙ ЄΤЄΡΑ ΠΟΛΑ ΒΛΑC
ΦΗΜΟΥΝΤЄC ЄΛЄΓΟΝ ЄΙC
ΑΥΤΟΝ [66]ΚΑΙ ѠC ЄΓЄΝЄΤΟ Ḣ
ΗΜЄΡΑ CΥΝΗΧΘΗ ΤΟ ΠΡЄC
ΒΥΤЄΡΙΟΝ ΤΟΥ ΛΑΟΥ ΑΡΧΙ
ΪЄΡЄΙC ΤЄ ΚΑΙ ΓΡΑΜΑΤЄΙC
ΚΑΙ ΑΠΗΓΑΓΟΝ ΑΥΤΟΝ ЄΙC
ΤΟ CΥΝЄΔΡΙΟΝ ΑΥΤѠΝ
ΛЄΓΟΝΤЄC ЄΙ CΥ ЄΙ Ö XC ЄΙΠЄ
ΗΜΙΝ [67]ЄΙΠЄΙ ΔЄ ΑΥΤΟΙC Є[ΑΝ]
ΫΜΙΝ ЄΙΠѠ ΟΥ ΜΗ ΠΙCΤ
ЄΥCΗΤЄ [68]ЄΑΝ ΔЄ ЄΡѠΤΗC[Ѡ]
ΟΥ ΜΗ ΑΠΟΚΡΙΘΗΤЄ [69]ΑΠΟ
ΤΟΥ ΝΫΝ ЄCΤЄ Ο YC ΤΟΥ ΑΝΟΥ
ΚΑΘΗΜЄΝΟC ЄΚ ΔЄΞΙѠΝ
ΤΗC ΔΥΝΑΜЄѠC ΤΟΥ ΘΥ

Ö Θ

·⊙· ΛΟΥΚΑC

1, ΠΟΛΑ=*πολλά*, cf. l. 6, ΓΡΑΜΑΤЄΙC. — 10, ЄΙΠЄΙ pour ЄΙΠЄΝ, par erreur du copiste.

3, H, omis dans tous les manuscrits. — 7, ΑΠΗΓΑΓΟΝ, comme T. Tr, conf. à ℵ B D. R, *ἀνήγαγον*, conf. à A L. etc. — 8. ΑΥΤѠΝ, comme T. conf. à ℵ B D L. *ἑαυτῶν* dans R et T[7]. — 9, ЄΙΠЄ, comme R. conf. à A; *εἰπόν* dans T et Tr, leçon de ℵ B L. — 12, comme T et Tr. conf. à ℵ B. R a *ἐὰν δὲ καὶ ἐρωτήσω*, leçon de A. — 13, comme T et [Tr], conf. à ℵ B L. R. W-H (en note) ont *οὐ μὴ ἀποκριθῆτε μοι ἢ ἀπολύσητε*, conf. à A D et qq. autres. — 14, comme R, mais T a *ἀπὸ τοῦ νῦν δὲ ἔσται*, leçon des principaux Mss.

16. — B. Trois fragments (pl. III). 0m 11 × 0m 145. *Luc.*, XXII, 70, suite immédiate du précédent, *εἶπαν δὲ πάντες*...

ЄΙΠΑΝ ΔЄ ΠΑΝΤЄC
CΥ ΟΥΝ ЄΙ Ο YC ΤΟΥ ΘΥ
Ο ΔЄ ΠΡΟC ΑΥΤΟΥC
ЄΦΗ ΫΜЄΙC ΛЄΓЄΤЄ
ΟΤΙ ЄΓѠ ЄΙΜΙ [71]ΟΙ ΔЄ
·○ ЄΙΠΑΝ ΤΙ ЄΤΙ ΧΡЄΙΑΝ
∸ ЄΧΟΜЄΝ ΜΑΡΤΥΡΙΑΝ
ΑΥΤΟΙ ΓΑΡ ḢΚΟΥCΑΜЄ
ΑΠΟ ΤΟΥ CΤΟΜΑΤΟC

8, ΗΚΟΥϹΑΜЄ, chute du Ν final, comme plus haut. — l·Ȯ = n° 10.

1, ЄΙΠΑΝ, comme T, leçon de ℵ B L; R a *εἶπον*, conf. à A; de même, l. 6. — 6-7, R, *τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτυρίας*. T et Tr, *τί ἔτι ἔχομεν μαρτυρίας χρείαν*. ΜΑΡΤΥΡΙΑΝ ne s'explique guère que par une erreur du copiste. Correction faite, le texte est conforme à ℵ A D.

Evang. sec. Iohan.

17. — A. 0m 17×0m 25. *Iohan.*, I, 1, début.

[1]ЄΝ ΑΡΧΗ ΗΝ Ο ΛΟΓΟϹ ΚΑΙ Ο ΛΟΓΟϹ ΗΝ ΠΡΟϹ
ΤΟΝ ΘΝ ΚΑΙ ΘϹ ΗΝ Ο ΛΟΓΟϹ [2]ΟΥΤΟϹ ΗΝ ЄΝ ΑΡΧΗ
ΠΡΟϹ ΤΟΝ ΘΝ [3]ΠΑΤΑ ΔΙ ΑΥΤΟΥ ЄΓЄΝЄΤΟ ΚΑΙ ΧΩ
ΡΙϹ ΑΥΤΟΥ ЄΓЄΝЄΤΟ ΟΥΔЄ ЄΝ Ο ΓЄΓΟΝЄΝ [4]ΑΥΤΩ
ΖΩΗ ΗΝ ΚΑΙ ΖΩΗ ΗΝ ΤΟ ΦΩϹ ΤΩ ΑΝΩ [5]ΚΑΙ ΤΟ
ΦΩϹ ЄΝ ΤΗ ϹΚΟΤΙΑ ΦЄΝΙ ΚΑΙ Η ϹΚΟΤΙΑ ΑΥΤΟ
ΟΥ ΚΑΤЄΛΑΒЄΝ [6]ЄΓЄΝЄΤΟ ΑΝΟϹ ΑϹΤΑΛΜЄΝΟϹ
ΠΑΡΑ ΘΥ ΟΝΟΜΑ ΑΥΤΩ ΙΩΑΝΝΗϹ[7] ΟΥΤΟϹ ΗΛ
ΘЄΝ ЄΙϹ ΜΑΡΤΥΡΑΝ ΪΝΑ ΜΑΡΤΥΡΗϹΗ
ΠЄΡΙ ΤΟΥ ΦΩΤΟϹ ΪΝΑ ΠΑΝΤΑΙ ΠЄΙϹΤЄΥϹΩϹΙΝ
ΑΥΤΟΥ[8] ΟΥΚ ΗΝ ЄΚЄΙΝΟϹ ΤΟ ΦΩϹ ΑΛΛ Ι
ΝΑ ΜΑΡΤΥΡΗϹΗ ΠЄΡΙ ΤΟΥ
ΦΩΤΟϹ [9]ΗΝ ΤΟ ΦΩϹ ΤΟ
ΑΛΗΘЄΙΝΟΝ Ο ΦΩΤΙ
ΖΙ ΠΑΝΤΑ ΑΝΟΝ

ΙΩΑΝΝΗϹ ⁝

3, ΠΑΤΑ, pour *πάντα*. — 6, ΑΥΤΟ, suppression de la finale, pour *αὐτοῦ*. — 7, ΑϹΤΑΛΜЄΝΟϹ, au lieu de Α[ΠЄ]ϹΤΑΛΜЄΝΟϹ. — 9, toute cette ligne est refaite sur un passage préalablement effacé. ΜΑΡΤΥΡΑΝ, pour *μαρτυρίαν*. — 10, ΠΑΝΤΑΙ pour *πάντες*.

4, Ο ΓЄΓΟΝЄΝ ΑΥΤΩ, partout ailleurs *ἐν αὐτῷ*. L'omission de *ἐν* est due sans doute à la négligence du copiste, trompé par la finale ЄΝ de ΓЄΓΟΝЄΝ. Est-elle au contraire voulue, elle semble indiquer alors que le scribe comme les Mss. C³ E G², etc. (suivis par R et T), coupe la phrase après *ὃ γέγονεν*; *αὐτῷ* sans *ἐν* serait en effet une construction assez dure, si, comme A D L et quelques autres manuscrits (suivis par Tr), il comprenait : *χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο*

οὐδὲ ἕν. Ὅ γέγονεν [ἐν] αὐτῷ ζωὴ κ.τ.λ[1]. — 5, HN, comme R, Tr (en note), W-H (en note), d'après ABL et quelques autres manuscrits. T donne *ἐστιν* d'après ℵ et D. Les versions orientales et latines sont partagées entre les deux leçons[2]. — KAI ZWH, partout *καὶ ἡ ζωή*. — TW ANW, partout *τῶν ἀνθρώπων*; cette construction, qui s'explique parfaitement comme datif d'intérêt, n'est peut-être qu'une erreur du copiste. — 11, AYTOY, au lieu de *δι' αὐτοῦ*.

18. — A. Fragment brisé à droite. 0m 12 × 0m 135. *Iohan.*, I, 14, *καὶ ὁ λόγος*...

[14]KAI O ΛOΓOC CAPΞ ЄΓЄNЄTO
KAI ЄCKHNWCЄN ЄN HMI[N]
[15]ΪWANNHC MAPTYPI ΠЄPI [AYTOY]
KЄ KЄKPAΓЄ ΛЄΓWN OY[TOC HN]
ON IΠON O OΠI[CW MOY ЄPXO]
MЄNOC ЄM[ΠPOCΘЄN MOY]
ΓЄΓONЄ OT[I ΠPWTOC MOY HN]
[16]OTI ЄK T[OY ΠΛHPWMATOC]
AYTO[Y HMЄIC ΠANTЄC ЄΛA]
BOM[ЄN KAI XAPIN ANTI XAPITOC [17]OTI O NO(?)]
M[OC(?)...]

7, ΓЄ de ΓЄΓONЄ, oublié d'abord, a été ajouté en marge. — 10, il faut supposer une lacune dans cette ligne beaucoup trop longue si on la restitue suivant le texte établi.

2, le verset 14 est inachevé (à dessein?). — 3, Blass met entre crochets tout le v. 15; cf. Blass, *op. laud.*, Præfatio, p. XIII. — 4, ΛЄΓWN, donné par tous les éd., conf. à A B L, est omis par ℵ* D. — 5, ON ЄIΠON, comme R et T, conf. à ℵcb A D L et quelques autres manuscrits; autre leçon *ο ειπων* dans ℵa B*; omis par ℵ. — 8, OTI comme T et Tr, d'après ℵ B. R a *καί*, conf. à A E F, etc.

[1] La ponctuation *χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. Ἐν αὐτῷ*... n'est pas la ponctuation *orthodoxe*, au moins jusqu'au IVe siècle: mais elle était précisément, d'après saint Ambroise, *Ps.*, 36, 35, celle des Alexandrins et des Égyptiens, qui abandonnèrent la lecture transmise par la tradition, dès qu'elle fut exploitée, au profit de l'hérésie, par les ariens, manichéens, eunomiens et macédoniens. Sur la construction et l'interprétation de ce difficile passage du prologue de Jean, cf. A. Loisy, *Études évangéliques*, Paris, 1902, p. 130-137.

[2] *ἦν* est la véritable leçon: *ἐστι*, qui se trouve déjà dans des manuscrits connus d'Origène (*In Evang. Joan.*, éd., Brooke, II, 84), est une correction voulue de *ἦν*. Cf. A. Loisy, *op. laud.*, p. 131, note 4.

19. — B. $0^{m}22 \times 0^{m}25$. *Iohan.*, XVIII, 19, *ὁ οὖν ἀρχιερεὺς...*

[*Recto.*]

[19]Ο ΟΥ ΑΡΧΙΕΡΕΥϹ ΗΡⲰΤΗϹΕΝ ΙΥ ΠΕΡΙ ΤⲰΝ ΜΑ
ΘΗΤⲰΝ ΑΥΤΟΥ ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΤΗϹ ΔΙΔΑΧΗϹ
ΑΥΤΟΥ [20]ΑΠΕΚΡΙΘΗ ΑΥΤⲰ ΙϹ ΕΓⲰ ΠΑ
ΡΗϹΙΑ ΕΛΑΛΗϹΑ ΤⲰ ΚΟϹΜⲰ ΕΓⲰ
ΠΑΝΤΟΤΕ ΕΔΙΔΑΞΑ ΕΝ ΤΗ ϹΥΝΑΓⲰΓΗ
ΚΑΙ Ε ΤⲰ ΪΕΡⲰ ΟΠΟΥ ΠΑΝΤΕ ΟΙ ΪΟΥΔΕΟΙ
ϹΥΝΕΡΧΟΝΤΕ Ε ΚΡΥΠΤⲰ ΕΛΑΛΗϹΑ
ΟΥΔΕΝ [21]ΤΙ ΜΕ ΕΡⲰΤΑϹ ΕΡⲰΤΗϹΟΝ ΤΟΥϹ
ΑΚΗΚΟΑΝΤΑϹ ΤΙ ΕΛΑΛΗϹΑ ΑΥΤΟΙϹ
ΪΔΕ ΟΥΤΟΙ ΪϹΑϹΙΝ Α ΕΙΠΟΝ ΕΓⲰ [22]ΤΑΥ
ΤΑ ΔΕ ΑΥΤΟΥ ΕΙΠΟΝΤΟϹ ΕΙϹ ΠΑΡΗϹΤΗ
ΚⲰϹ ΤⲰΝ ΫΠΗΡΕΤⲰΝ ΕΔⲰΚΑΙΝ ΡΑ
ΠΙϹΜΑ ΤⲰ ΙΥ ΕΙΠⲰΝ ΟΥΤⲰϹ Α
ΠΟΚΡΙΝΗ ΤⲰ ΑΡΧΙΕΡΙ [23]Ο ΔΕ [Ι]Ϲ
ΕΙΠΕΝ ΕΙ ΚΑΚⲰϹ ΕΛΑΛΗϹ[Α] Μ[Α]
ΡΤΥΡΗϹΟΝ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΚΑΚΟΥ
ΕΙ ΔΕ ΚΑΛⲰ ΤΙ ΜΕ ΔΕΡΙϹ
[24]ΑΠΕϹΤΙΛΕΝ ΟΥΝ ΑΥΤΟΝ
Ο ΑΝΝΑϹ ΔΕΔΕΜΕΝΟΝ
ΠΡΟϹ ΚΑΪΦΑΝ ΤΟΝ
ΑΡΧΙΕΡΙΑΝ [25]ΗΝ
ΔΕ ϹΙΜⲰΝ
ΠΕΤΡΟϹ

[*Verso.*] ΪⲰΑΝΝΗϹ

1, ΟΥ = *οὖν*· — ΙΥ pour Ι(ΗϹΟ)Υ[Ν]. — 4, ΠΑΡΗϹΙΑ = *παρρησίᾳ*. — 6, ΠΑΝΤΕ = *παντες*. — Ε = *ἐν*. — 9, ΑΚΗΚΟΑΝΤΑϹ pour *ἀκηκοότας*. — 11, ΠΑΡΗϹΤΗΚⲰϹ = *παρεστηκώς*. — 12, ΕΔⲰΚΑΙΝ = *ἔδωκεν*. — 17, ΚΑΛⲰ = *καλῶς*. — 20, ΚΑΪΦΑΝ pour *Καιάφαν*. — 21, ΑΡΧΙΕ-ΡΙΑΝ, pour *ἀρχιερέα*.

1, T et R ont *τὸν Ἰησοῦν*. — 3, ΙϹ, comme T, conf. à ℵ* etc.; R a *ὁ Ἰησοῦς*. — 4, ΕΛΑΛΗϹΑ, comme R, conf. à D^suppl.; T et Tr ont *λελάληκα*. — 5, ΤΗ, comme R; les autres l'omettent. — 6, ΠΑΝΤΕ[Ϲ], comme T, Tr; R a *πάντοθεν*. — 7, Ε ΚΡΥΠΤⲰ, partout *καὶ ἐν κρυπτῷ*. — 8, ΕΡⲰΤΑϹ et ΕΡⲰ-ΤΗϹΟΝ, comme T et Tr; R, *ἐπερωτᾷς, ἐπερώτησον*. — 10, ΙϹΑϹΙΝ, R et T ont *οἴδασιν*. — 11, ΕΙϹ Π. Τ. ΥΠ., comme T; R a *εἷς τῶν ὑπ. παρεστηκώς*, conf. à A D^suppl. — 14, Ο ΔΕ [Ι]Ϲ ΕΙΠΕΝ, conf. à ℵ (qui ajoute *αυτωι*). T, *ἀπεκρίθη αὐτῷ Ἰησοῦς*; R, *ἀπεκρίθη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς* (*ο* omis par B). — 18, ΟΥΝ, comme T, d'après B L, etc.; Tr[*οὖν*]; R l'omet, d'après A D^suppl. ℵ a *δε*.

20. — A. Fragment mutilé à gauche et à la partie inférieure. 0m 08 × 0m 075 *Iohan.*, XIX, 15 [οὐκ] ἔχομεν βασιλέα...

[15][ΟΥΚ] ЄΧѠΜЄΝ
[ΒΑCΙ]ΛЄΑΝ Η ΜЄ ΚЄ
[CΑ]ΡΑΝ [16]ΤΟΤЄ ΟΥΝ
[Π]ΑΡЄΔѠΚЄΝ ΑΥ
ΤΟΝ ΑΥΤΟΙC ΪΝΑ
C‡ѠΘΗ ΟΙ ΔЄ ΠΑ
ΡΑΛΑΒΟΝΤЄ ΤΟΝ
ΙΝ ΑΠΗΓΑΓΟΝ
[17]ΚΑΙ ΗΝ ΒΑCΤΑ[ΖѠΝ]

1, ЄΧѠΜЄΝ = ἔχομεν. — 2, ΒΑCΙΛЄΑΝ = βασιλέα. — Η ΜЄ = εἰ μή. — 3, ΚЄCΑΡΑΝ = Καίσαρα. — 6, ΠΑΡΑΛΑΒΟΝΤЄ, pour παραλαβόντε[ς]. — 10, vraisemblablement, α' Ἰ[ωάννης].

5, ℵ a *αυτοις αυτον*. — 6, ΟΙ ΔЄ ΠΑΡΑΛΑΒΟΝΤЄ[C], passage très discuté; les Mss. dont se rapproche le plus notre texte sont ℵ* et м. R, *παρέλαβον δέ*, d'après A, etc.; T et Tr, *παρέλαβον οὖν*, d'après B L, etc. — 8, ΑΠΗΓΑΓΟΝ qui est la leçon de ℵ*, est omis dans T et Tr. R a *καὶ ἀπήγαγον*, conf. à A. — 9, ΚΑΙ ΗΝ, ΗΝ, leçon nouvelle.

Janvier 1904.

Gustave Lefebvre.

LES FABLES D'OLYMPIANOS

PAR

M. ÉMILE GALTIER.

Parmi les fabulistes grecs ou plus probablement byzantins, il en est un à peu près inconnu[1] et dont on chercherait vainement le nom dans les histoires des littératures grecque ou byzantine. C'est un certain Olympianos dont il nous reste vingt-trois fables. L'original grec de ces fables est perdu : le texte ne nous en a été conservé que dans une traduction arménienne publiée à Venise en 1854 par les pères Mekhitaristes, à la suite des fables de Mekhitar Goš[2]. Ce recueil contient vingt-deux fables dont la plupart existent déjà dans les collections ésopiques et dont quelques-unes se retrouvent dans le recueil de fables attribuées à Vartan[3] et publié par Saint-Martin. A ces vingt-deux fables il faut en ajouter une vingt-troisième qui nous a été conservée par Grégoire Magistros dans une lettre adressée à Ephrem, évêque de Pedchni[4]. Voici le tableau d'ensemble de ces fables avec les numéros des fables correspondantes dans le recueil ésopique et dans Vartan.

OLYMPIANOS.	FABULÆ ESOPICÆ[5].	VARTAN.
1. L'Enfant et la Nourrice.	275	—
2. La Tortue et le Cheval.	420	—
3. Le Lion amoureux.	249	—

[1] Le premier, Newmann avait appelé l'attention sur cette collection de fables, cf. *Z. D. M. G.*, t. II.

Dépourvu de tout secours bibliographique, je n'ai pu consulter ni les histoires de la littérature arménienne, ni les ouvrages de bibliographie arménienne, tels que Karékin, ni le dictionnaire des Mekhitaristes; je sollicite à ce titre l'indulgence des arménistes.

[2] *Arakkh Mkhitharoj Goši*, 1 vol., Venise, p. 169-187.

[3] *Choix de fables de Vartan en arménien et en français* (ouvr. p. p. la Soc. asiat.), 1 vol. in-8°, Paris, 1825.

[4] Langlois, *Mémoire sur la vie de Grégoire Magistros* (*Journ. asiat.*, 1869, XIII, p. 36).

[5] Halm, *Fabulæ æsopicæ collectæ*, 1 vol., Lipsiæ, Teubner 1889.

OLYMPIANOS.	FABULÆ ESOPICÆ.	VARTAN.
4. La Belette métamorphosée en femme.	88	—
5. Le Lion devenu vieux et le Renard.	246	I.
6. Le Cerf et la Biche.	130	—
7. Le Geai paré des plumes du Paon.	200	—
8. Les Lièvres et les Grenouilles.	287	—
9. Le Corbeau et le Cygne.	206	—
10. L'Âne vêtu de la peau du Lion.	333	—
11. La Grenouille médecin.	78	—
12. Les Loups et les Brebis.	268	IX.
13. Le Lion et les Taureaux.	394	—
14. Le Renard et le Corbeau.	204	XXXVIII.
15. Les Singes qui veulent bâtir une ville.	361	—
16. L'Aigle et l'Escarbot.	7	XXII.
17. La Colombe et la Fourmi.	296	XXIII.
18. Le Chasseur et la Perdrix.	356	XXVIII.
19. Le Renard affamé et la Glace.	—	XIX.
20. Les cent ruses du Renard.	—	—
21. Le Renard et l'Écrevisse.	—	VIII.
22. Le Lion et le Renard.	—	—
23. Le Lion et les Abeilles.	—	—

Langlois croit que quelques-unes de ces fables sont l'œuvre de Vartan, sans dire sur quoi il se fonde pour émettre cette hypothèse. Comme certaines fables se retrouvent à la fois et presque mot pour mot dans Vartan et dans Olympianos, il aura cru probablement à une interpolation due à quelque copiste. Mais si l'on compare le texte des deux fabulistes, on sera plutôt porté à croire que c'est Vartan qui a copié Olympianos. Ainsi la fable XVI d'Olympianos se retrouve dans Vartan, mais incomplète. Vartan n'en a pris que la première moitié et la morale. De même, de la comparaison de la fable VIII de Vartan et de la fable XXI d'Olympianos, il semble résulter que le texte d'Olympianos est le texte primitif auquel Vartan a fait quelques changements insignifiants. En outre, la langue d'Olympianos est plus correcte que celle de Vartan chez qui l'on rencontre des

formes vulgaires. Il paraît donc plus vraisemblable d'attribuer à Olympianos la paternité des fables qui se rencontrent chez les deux.

Quelques-unes de ces fables sont-elles dues à un auteur chrétien, comme le croit encore Langlois? Les fables XVIII, XX et XXI se terminent par une morale chrétienne; mais on ne peut dire si cette morale appartient à Olympianos ou si elle a été ajoutée après coup : cette dernière hypothèse est possible. Il est à noter en effet que sur vingt-trois fables, quatre seulement ont une morale chrétienne; mais cela ne prouve pas que la fable même ne soit pas d'Olympianos. C'est par suite de la même tendance moralisante que Nicole Bozon et Odo de Sherington en Occident, Mekhitar Gosh en Arménie ont fait suivre leurs exemples ou leurs fables d'une explication mystique : on en trouve aussi de nombreux exemples dans les fables de Vartan. Il est possible aussi que cette morale appartienne en propre à Olympianos, sur la personnalité duquel nous ne savons rien, non plus que de l'époque à laquelle il a vécu. Nous avons vu que Vartan lui avait emprunté quelques fables : or Vartan est mort en 1271. D'autre part Grégoire Magistros dans sa lettre à Ephrem, évêque de Pedchni [1], cite une fable d'Olympianos, et Grégoire Magistros est mort en 1058. Les fables d'Olympianos sont donc antérieures à cette date : mais c'est là tout ce que l'on peut en dire. Son nom que l'arménien transcrit par Oghumpianos est le grec *Ὀλυμπίανος*. Ces fables d'ailleurs, dont la plupart se retrouvent dans les collections ésopiques, sont d'origine grecque. Si certaines variantes paraissent nouvelles, on a des preuves indirectes que ces variantes existaient dans les textes grecs perdus. Ainsi dans la fable XIII, *Le Lion et les Taureaux*, il est question de *plusieurs* taureaux et non de *trois* comme dans le texte ésopique, mais dans le recueil syriaque [2], il est question de *deux* taureaux, et ce recueil dérive du grec. Si dans une autre variante (fable II), nous rencontrons le *cheval* au lieu de la *tortue*, nous retrouvons cette variante dans les fables de Dapontès [3]. Vartan lui-même

[1] *Journal asiatique*, 1869, t. XIII, p. 36.

[2] S. Hochfeld, *Beiträge zur syrischen Fabelliteratur*, 1893, Halle, p. 31.

[3] C. Dapontès, *Fables*, extraites de la *Géogr. histor.*; Legrand, *Bibliothèque en grec vulgaire*, t. III, p. 259-260, *τὸ ἄλογο καὶ ἡ χελώνα*. On y trouve aussi deux anecdotes relatives à Nasred-din Khodja, *ὁ νασΊρατὴν χότζας καὶ τὸ πα-πλωμά του*, p. 261 = 73 de la version turque. Cf. Moulieras, *Les fourberies de Si Djeha*, p. 40 et p. 267, *τὸ καζάνι* = n° 16 de la version berbère : Basset, *apud* Moulieras, p. 45. Ces versions grecques dérivent du turc. On retrouve aussi dans Vartan, *Fables*, p. 83 (L'Homme insensé), l'anecdote XXXIX de la version berbère de Si Djoha, Basset, ap. Moulieras, p. 42.

reproduit des textes byzantins perdus : ainsi dans la fable IV, l'agneau pris par le loup le prie de lui faire entendre sa voix avant qu'il meure : le loup y consent, mais les bergers attirés par ses hurlements accourent : cette fable se retrouve dans le Romulus de Marie. De même la fable XXXVI, *L'Âne qui n'a ni cœur ni oreilles, parce que le Renard les a mangés,* est la même que celle du Romulus de Marie [1].

Olympianos doit donc être restitué à la littérature grecque et plus probablement byzantine, comme ayant composé un recueil de fables ésopiques aujourd'hui perdu, et qui est antérieur au XIe siècle.

I.

La nourrice dit à son enfant qui pleurait : « Si tu ne te tais pas, je t'emporte et je te jette au loup. » Le loup ayant entendu ces paroles, espéra une proie et demeura là jusqu'au soir afin de prendre l'enfant; mais le soir vint et l'enfant dormit. Le loup s'en revint ce jour-là sans aucune proie. Sa compagne l'ayant interrogé, il lui répondit : « Qui croit une femme est trompé ».

Et toi ne les crois pas : sache que la plupart promettent par ruse et ne donnent de belles espérances qu'en paroles.

Cf. *Fabulæ æsopicæ*, éd. Halm, 1889, Leipzig, Teubner, n° 275a, 275b, 275c. Le texte d'Olympianos se rapproche surtout de 275c. *Εἰς δὲ τὴν σύνοικον ἐλθὼν ἠρωτᾶτο, πῶς οὐδὲν ἄρας ἦλθεν, ὡς ἀεί. Ὁ δὲ εἶπε· πῶς γὰρ τις πισ7εύσας γυναικί.*

II.

La tortue provoqua le cheval à une lutte de vitesse, et lorsqu'un but eut été fixé, le cheval prit la chose en raillerie et se livra tout entier à l'indolence et au désœuvrement. Mais la tortue ne s'occupa plus que de l'arène et d'exercices continuels et elle augmenta sa vitesse par un régime (ou exercice). Quand le moment de la course fut venu, que l'arène fut pleine et que prêts à la course, ils reçurent le signal du départ, alors le cheval à cause de son excessive oisiveté fut empêché (lié) et ne put courir cette fois; tandis que la tortue parcourut tout le stade plus vite qu'on ne l'eût cru et fut victorieuse.

[1] Cf. Hervieux, *Les fabulistes latins, Phèdre et ses imitateurs,* 2 vol., 1884, Paris, t. II, p. 586.

Il ne faut pas trop se fier à sa nature (*bnuthiun* « ce que l'on est par la nature, sa complexion ») mais il faut en tout de l'exercice et de l'effort.

Cf. n° 420, *χελώνη καὶ λαγώος*, et 420[b]. La morale d'Olympianos se rapproche surtout de 420. *Ὁ λόγος δηλοῖ, ὅτι πολλάκις φύσιν ἀμελοῦσαν ὁ πόνος ἐνίκησε*, mais la rédaction est différente.

III.

Le lion ayant admiré la beauté d'une jeune fille en fut épris, et étant allé trouver son père, il la lui demanda en mariage. Celui-ci effrayé, ne refusa pas de la lui donner, mais il imagina une ruse et dit au lion : « Je me réjouis d'une alliance avec toi, mais ma fille est effrayée de tes griffes et de tes terribles dents : si tu viens dépouillé de celles-ci, tu paraîtras un époux plus désirable et plus beau ». Le lion se laissa persuader, car il était tout à fait épris. S'étant arraché les griffes et les dents, il alla trouver la jeune fille. Quand il fut entré (dans la maison), il fut tué à coups de pierres, car il n'avait plus de moyens de défense.

Cette fable enseigne aux hommes (*bazum* = *οἱ πολλοί*) à ne pas se défaire des armes que leur a données la nature.

Cf. n° 249[a] et 249[b]. O. est plus voisin de 249[a].

IV.

La belette s'éprit d'un jeune homme et supplia Vénus de la transformer en belle femme. Ses vœux ayant été satisfaits, elle devint une belle femme. Elle fut fiancée à celui qu'elle aimait et on célébra les noces avec les chants, les jeux et les flambeaux des hyménées. Mais ayant vu courir une souris, elle courut derrière elle pour l'attraper.

C'est ainsi que les dispositions naturelles sont irrésistibles et plus fortes que tout.

Cf. n° 88 : *Γαλῆ καὶ Ἀφροδίτη*.

V.

La vieillesse enleva au lion sa force et sa dignité, et il eut recours à la ruse

pour la facilité de sa chasse. Il fit le malade et publia sa maladie. Les animaux vinrent de tous côtés et lui les recevant (dans son antre) les tuait (mettait en pratique sa coutume). Mais le renard s'aperçut de sa ruse et se tenant dehors, debout près de la porte, il faisait sa visite de là. Le lion lui demanda : « Pourquoi seul des animaux, te tiens-tu au dehors? — Ce sont, répondit-il, les traces des pas qui m'en empêchent, car celles des entrants sont visibles, mais celles des sortants ne le sont pas. »

La tromperie des gens rusés est forte auprès des gens simples, mais visible pour les sages.

Cf. n° 246. La morale est différente. La même fable se trouve dans Vartan, *Choix de fables de Vartan* en arménien et en français, 1 vol., 1825, Paris, p. 2-5, mais dans une rédaction assez différente. Le lion fait le malade et place la *chèvre* comme portier; le cochon vient le voir, mais refuse d'entrer en voyant les traces de pas. La chèvre l'invite à entrer et sur son refus le bat. Le cochon la frappe de ses défenses et la tue. Morale : Le lion est la mort, la caverne le tombeau, et nous insensés... nous savons que ceux qui meurent ne ressuscitent pas et nous amassons continuellement.

Le texte porte *uts*, mot inconnu selon Saint-Martin qui traduit comme s'il y avait *ajts* « chèvre » et suppose qu'il faut peut-être lire *ints* « léopard ». En réalité *uts* est un vulgarisme pour *ots* « serpent » et non « chèvre ». Cette conjecture est appuyée par *iehar z-na* « le portier le bat » (Saint-Martin) qu'il faut traduire « il le piqua ». Ce même mot est employé par Olympianos à propos de la fourmi qui pique, mord le chameau, et du hanneton (= scarabée) qui pique Jupiter.

VI.

Sa mère disait au cerf : « Puisque tu l'emportes en grandeur sur les chiens et que tu leur es supérieur en vitesse, il te convient de les repousser, et puisque tu as des bois, d'inspirer aux chiens de la crainte à ton égard. Le cerf lui répondit : « Oui, je vois ma grandeur et je suis fier de mon bois, et je l'emporte à la course, mais dès que j'entends un aboiement, aussitôt toutes mes résolutions s'évanouissent, je suis saisi de crainte et obligé de m'enfuir ».

Ni à présent, ni jamais exhortations et encouragements d'aucune espèce ne donneront du courage à ceux qui sont poltrons par nature.

Cf. n° 130, le texte grec est plus abrégé qu'Olympianos et la morale est différente, cf. Decourdemanche, *Fables turques*, Paris, 1882, fable LXIV, p. 132.

VII.

Un héraut vint de la part d'Ormuzd annoncer à tous les oiseaux de venir vers lui en Orient pour un concours de beauté; le vainqueur devait être le roi des oiseaux. Les sources et les fleuves furent aussitôt pleins d'oiseaux qui se paraient et s'arrachaient les plumes disgracieuses, ne laissant que celles qui servaient à l'ornement. Mais le geai imagina la ruse suivante : il ajouta à ses plumes celles d'autres oiseaux, les ajusta, et il parut très beau et admirable, et il fut varié d'aspect comme un jardin. Il s'enorgueillit de l'éclat de ses plumes et tous les oiseaux et les dieux mêmes l'admirèrent et de l'aveu de tous, il obtint la victoire. Mais l'oiseau de la nuit, qui était plus sage que les autres, reconnut ses plumes et s'approchant, les arracha, et fit ainsi connaître la ruse (du geai) à tous les oiseaux, de sorte que chacun s'approchant arracha au geai ses propres plumes et que le geai dépouillé fut la risée de tous les oiseaux.

Ceci montre qu'il faut regarder comme suffisant ce que nous tenons de la nature et ne pas chercher d'ornements au dehors.

Cf. n° 200 et 200^{b}.

VIII.

Les lièvres s'étant réunis dirent : «Notre vie est insupportable (mot à mot : *βίος αβιώτος*), car les aigles, les chiens et tout les gens s'unissent contre nous et des maux de toute espèce nous assiègent : il vaut mieux dès à présent nous précipiter dans cet étang et y périr. Quand ils eurent pris cette résolution et qu'ils furent tous d'accord, les grenouilles qui étaient sur le bord de l'étang entendant (le bruit) de leur course, se plongèrent au plus profond de l'étang. Et un des lièvres qui était plus âgé et plus fin leur dit : «Arrêtez-vous, amis, et cessez de «vous plaindre, car il y en a qui sont plus peureux que vous».

C'est une consolation pour les malheureux de voir que leurs maux sont aussi soufferts par le prochain.

Cf. n° 237 et 237^{b}. Olympianos suit 237^{b} de très près.

IX.

Le corbeau se plaignait de son extérieur disant qu'il était noir de plumes et il regardait le cygne comme heureux à cause de sa blancheur : «Il ne faut pas,

lui répondit celui-ci, s'étonner de cette diversité, mais tenir compte de la situation de nos personnes; car toi à force de fréquenter les autels et la fumée, tu noircis tes plumes, tandis que moi je suis tous les jours dans les prairies et les fleuves ». Il parut au corbeau que le cygne avait dit vrai, et s'en étant allé, il (vint) résider les prairies et (sur) les fleuves. Mais la faim (*parz* manque au dict. de Calfa) l'ayant exténué le fit périr et sa noirceur ne fut diminuée en rien.

Rien ne peut donner une manière d'être nouvelle qui n'est pas dans la complexion naturelle.

Cf. n° 206. Le texte d'Olympianos est beaucoup plus développé : la morale est la même : *Φύσιν οὐκ οἶδε μεταβάλλειν ἡ δίαιτα*, mais le texte arménien est difficile à rendre avec précision.

X.

Il y avait un âne qui semblait être un lion, car il avait revêtu une peau de lion. De loin par son aspect, il inspirait la crainte et mettait en fuite tous les troupeaux de bœufs et de brebis. Mais quand un vent violent eut soufflé et l'eut dépouillé de sa peau et que sa ruse fut reconnue, tous se dirigèrent vers lui : les uns le frappèrent à coups de bâtons, les autres l'assommèrent parce qu'étant un âne il avait fait croire faussement à la plupart (des gens) qu'il était un lion.

Et toi, intelligent, tu as besoin de souffrances (d'être châtié?) parce que tu es peu instruit et que tu affectes l'apparence des conseillers (?).

Cf. n° 333[a] sauf en morale.

XI.

Il y avait une grenouille à la voix retentissante et en même temps orgueilleuse. Elle dit aux autres animaux : « Je puis être votre médecin et guérir tout le monde, car j'ai appris les arts d'Asklepios (*asklipiadaitsn* = *φάρμακα*?) ». Ayant dit cela, elle crut qu'elle serait regardée comme quelqu'un (d'important) et fut remplie d'orgueil. Mais le renard qui était plus sage que tous les autres, comprit son orgueil et lui dit : « Il est clair qu'en montrant un corps aussi vert et aussi

malade, tu peux par tes remèdes guérir les autres, mais qu'avec ces mêmes remèdes, tu n'es pas capable de te donner la santé ».

Il ne convient pas de dire des mensonges, car souvent ils se dénoncent d'eux-mêmes.

Cf. 78, 78[b], 78[c]. La morale de 78[c] est : Ἀλαζονεία τὸν ἔλεγχον οἴκοθεν εὕρατο. DECOURDEMANCHE, *Fables turques*, fable LXXI (d'après Planude).

XII.

Les loups étant allés en ambassadeurs vers les brebis leur dirent : « Si une guerre perpétuelle existe entre nous et vous, ainsi qu'une haine constante, les chiens en sont la cause, car ils nous irritent et nous poussent malgré nous à l'inimitié; mais si vous les supprimez, la paix existera entre vous et nous et vous n'éprouverez plus aucun dommage de notre part ». Les brebis les crurent, car elles sont peu intelligentes et elles supprimèrent la garde des chiens. Les loups les voyant dépourvues de chiens, se précipitèrent sur elles et les égorgèrent toutes.

Cette fable conseille de se tenir en garde contre les conseils des ennemis.

Cf. 268[a] et 268[b]. VARTAN, fable IX, p. 17, a la même fable (les Chèvres et les Loups). Chez lui ce sont les chèvres qui demandent la paix : les loups leur font connaître que ce sont les bergers et les chiens qui sont cause de leurs démêlés : les chèvres les chassent et sont égorgées.

XIII.

Des taureaux paissaient ensemble : il y avait quelque part dans le voisinage un lion, et par crainte de ce lion les taureaux demeuraient unis (dans l'amour de l'union) et vivaient ensemble, ils paissaient et marchaient ensemble, et ils se gardaient du lion. Le lion ne pouvant les vaincre par la force, imagina contre eux une ruse : ayant feint hypocritement l'amitié, il se présenta à chacun d'eux à part et leur répéta leurs médisances réciproques, et les ayant rendus ennemis, il les sépara et s'empara d'eux.

Ceci enseigne aux amis à conserver fermement leur amitié.

Cf. 394 et 394[b]. Il y est question de *trois* taureaux. Dans HIRSCHFELD, *Beiträge zur syrischen Fabelliteratur*, inaug. Diss., Halle, 1893, fable XVI, il est question de *deux* taureaux : comme les fables syriaques représentent des originaux grecs perdus il en résulte qu'il a dû y avoir des rédactions grecques qui avaient ce nombre.

XIV.

Le corbeau avait un fromage en son bec et il se posa sur un lieu élevé. Le renard entreprit de lui enlever le fromage; s'étant approché et ayant levé les yeux vers lui, il le proclama heureux à cause de sa complexion physique : «Car tu es noir de couleur et enfant de la nuit, et il te convient de te réjouir de ta couleur; tu possèdes des qualités que n'ont pas les autres; tu as la sagesse et rien n'empêcherait que la royauté passe de l'aigle à toi et nul ne s'opposerait à ce que tu deviennes le roi des animaux, si tu avais la voix». Le corbeau fut flatté de cet éloge, et ayant voulu montrer l'étendue de sa voix, il ouvrit son bec et poussa un fort cri : le fromage tomba et devint la proie du renard. Après s'être rempli de cette nourriture, il dit : «Tu as la voix très forte, mais tu manques de jugement».

Sachant cette fable, ne te fie pas aux éloges des flatteurs.

Cf. n° 204. Dans Vartan, fable XXXVIII, *La Corneille et le Renard*, la rédaction est différente.

XV.

Les singes méditèrent quelque chose au-dessus de leur nature : jaloux des hommes, ils se proposèrent d'habiter dans une ville, d'établir des assemblées et des conseils, d'exercer des métiers et de vivre ensemble à la manière des hommes. Et après que cela eut été décidé et qu'ils eurent commencé l'affaire, un vieux singe leur dit : «Pourquoi avez-vous une telle idée, car lorsqu'à présent les hommes nous poursuivent, ils ne s'emparent de nous que difficilement, mais quand nous serons réunis dans un même endroit, ils nous entoureront et nous tueront facilement».

La vieillesse possède la sagesse par l'effet du temps, mais plus encore par l'expérience.

Cf. n° 361 qui n'a pas de morale.

XVI.

[L'aigle poursuivait la perdrix : celle-ci se réfugia auprès de l'escarbot : il intercéda pour elle mais l'aigle ne l'écouta pas. L'escarbot fut irrité; il monta

au nid de l'aigle, renversa son œuf, le jeta en bas, le brisa et il priva l'aigle de postérité pour longtemps.]

L'aigle s'en étant allé, fit son œuf dans le sein du roi (des dieux : ces mots manquent au texte). L'escarbot l'ayant appris, vint entre ses jambes et le piqua à l'extrémité des cuisses : il fit un saut et l'œuf ayant roulé se brisa.

[Ceci montre (qu'il ne faut pas) se faire, autant que possible d'ennemi de qui que ce soit, quelque pauvre et faible qu'il soit.]

Cf. n° 7. Vartan, fable XXII, a copié Olympianos en changeant un mot ou deux. Sa fable se termine au milieu et il y ajoute de suite la morale. La partie entre crochets représente la fable de Vartan. Saint-Martin traduit *bzez* par «scarabée», j'ai traduit par «escarbot», mais le dictionnaire de Calfa ne donne que «hanneton» pour ce mot.

XVII.

LA FOURMI ET LA COLOMBE.

La colombe tendit une feuille à la fourmi qui ne fut pas suffoquée dans l'eau et la fourmi piqua la cuisse du chasseur dont la colombe fut sauvée.

Cette fable est la seule qui porte un titre dans Olympianos. Cf. n° 296. Vartan, fable XXIII, p. 47, a la même fable mais plus développée : la voici d'après la traduction de Saint-Martin. «Une fourmi étant tombée dans l'eau, elle se noyait lorsqu'une colombe la voit et jette une petite branche dans l'eau : la fourmi l'atteignit et fut sauvée; mais voilà que dans le même moment un oiseleur tendait son filet pour prendre la colombe : la fourmi se glisse dans ses cuisses et le pique : celui-ci tressaille et s'irrite de ce mal inopiné : il fait remuer son roseau et son filet, alors la colombe s'envole et se sauve.

Cette fable montre qu'il faut faire l'impossible pour celui qui vous a fait du bien.

Cf. Decourdemanche, *Fables turques*, fable LXIII d'après Rinuccio d'Arezzo.

XVIII.

Un chasseur prit une perdrix et voulut la tuer. La perdrix lui dit : «Ne me tue pas, car je duperai les autres perdrix et et je les amènerai dans tes filets». Le chasseur lui dit : «En vérité, tu mourras tout à l'heure de ma main, parce que tu (veux) entraîner à la mort tes parents et tes amis».

Ceci montre que tu ne dois pas tendre des pièges à ton ami, car Dieu n'approuve pas ton action et de plus te prépare la pareille.

Cf. 356. VARTAN, fable XXXVIII, p. 56 reproduit textuellement cette fable avec la variante *i kams kho* «à ta volonté» au lieu de *y kho* [*akanat* «piège»].

XIX.

Un renard eut faim : il trouva de la glace et se mit à la broyer et à la manger et il dit : «Malheur à moi, car la venue du loup est terrible (?), le bruit est grand dans ma tête et rien ne descend dans mon ventre».

Ceci montre que la gloire du monde et sa grandeur sont comme un songe et ne consistent qu'en bruit et illusion : ensuite rien ne reste car elles sont passagères et trompeuses.

Cette fable manque en grec : il y en a une rédaction en slave, si je ne me trompe, cf. LÉGER, *Contes pop. slaves*, ce qui semble indiquer un texte byzantin, hypothèse corroborrée par la fable ci-dessus. VARTAN, fable XIX, p. 31, a copié cette fable en ajoutant deux ou trois mots et en supprimant *ahagin è gal gayloyn.*

XX.

On demanda au renard : «Combien de ruses et d'artifices sais-tu?». Il rit (?) et dit : Je sais mille ruses et artifices : trente dans ma queue devant les chiens, à plus forte raison, combien en ma personne, mais ma plus grande ruse est celle-ci, de ne pas voir les chiens et de n'être pas vu par eux.

Cette fable nous montre qu'innombrables sont ceux qui font pénitence de leurs péchés et se convertissent à Dieu; celui-là est un être parfait, qui ne pèche pas.

Cf. *Choix de proverbes et dictons arméniens*, Venise, 1888. Le renard ne forme qu'un vœu, celui de ne pas voir le chien et de n'être pas vu par lui, mais cette traduction est inexacte; le texte porte : «On demanda au renard : qu'est ce qui vaut mieux (*hartsin uor è lau*), il dit : «Ce qui vaut mieux c'est que je ne voie pas le chien et que..... et...»

XXI.

Le renard et l'écrevisse vivaient (étaient) en frères : ils semèrent et moissonnèrent : ils battirent le blé et le mirent en tas. Le renard dit : «Allons sur cette colline et celui qui descendra le plus vite prendra la moisson». Tandis

qu'ils montaient l'écrevisse dit : «Fais-moi un plaisir, quand tu voudras courir, frappe avec ta queue devant moi, afin que je sois avertie et que je te suive». Le renard frappa avec sa queue et se mit à courir. L'écrevisse saisit la queue du renard et quand le renard arriva au tas et se retourna, pour voir si l'écrevisse était là, l'écrevisse tomba sur le tas de blé et dit : «Au nom de Dieu, il y a ici à moi trois boisseaux et demi». Le renard étonné lui dit : «Comment, toi méchante, es-tu venue là»?

Cette fable enseigne que les gens trompeurs disent des paroles et font des actions qui tournent à leur préjudice et que les faibles triomphent d'eux : [en outre que beaucoup de pécheurs avec ce faible corps s'efforcent sagement et vainquent Satan : ils effacent leurs péchés en les confessant et les pleurant et ils deviennent possesseurs du pain céleste].

Cette fable a été copié par Vartan, fable VIII, p. 17 : qui a supprimé la fin de la morale entre crochets. Cf. Georgeakis et Pineau, *Le folk-lore de Lesbos*, 1 vol., Paris, Maisonneuve, 1896, p. 95-96.

XXII.

Le lion avait pour serviteur le renard et il lui dit : «Lorsque tu verras du sang dans mes yeux, préviens-moi, c'est le signe (qui indique le moment) de ma chasse». Le lion chassait et ils vivaient contents. Le renard étant devenu fier, quitta le lion, alla trouver le loup, en fit son serviteur et lui dit : «Quand je te demanderai s'il y a du sang dans mes yeux ou s'il y en a pas, réponds-moi : Oui». Le loup lui dit : «Le sang s'amasse dans tes yeux». Le renard fut joyeux, se posta dans le chemin des biches et dit au loup : Combats pour moi (?). Et quand les biches arrivèrent, il courut au devant d'elles comme il l'avait vu faire au lion. Et les biches frappèrent la tête du renard et le tuèrent. Le loup lui dit : «Lève-toi car à présent le sang s'amasse en quantité dans tes yeux».

Ceci montre qu'il ne convient pas à l'homme de vouloir plus qu'il ne peut ni dans le spirituel, ni dans le corporel.

XXIII.

Un lion dormait : un geai, d'autres disent un essain d'abeilles, voulut prendre dans les dents du lion les restes de son dernier festin. Le lion agitait sa queue

pour chasser les importuns, mais personne ne bougeait. Le lion fatigué de l'indiscrétion de ces parasites, donne un bon coup de dent et ferme la gueule. Quelques abeilles que la dent du lion avait épargnées s'échappèrent par ses naseaux et se présentèrent au tribunal des abeilles d'Aggaron (*akkarown*) pour accuser devant le juge de Crète les machoires du lion. Mais le juge ne leur donna pas raison et leur dit : « N'entrez jamais dans la gueule du lion, lorsqu'il sommeille, autrement vous serez croquées et tout au plus pourrez-vous bourdonner dans son palais. Bourdonnez dans votre ruche selon votre plaisir, mais n'allez point à la cour ».

Voici la morale de cette fable : Entrez dans votre demeure ou dans votre cabane et chantez-y, mais n'entrez pas dans les assemblées, autrement vous courez risque d'être écrasés comme les abeilles de la fable.

Cette fable se trouve dans la Lettre de Grégoire Magistros à Ephrem, évêque de Pedchni, cf. LANGLOIS, *Mémoire sur la vie de Grégoire Magistros* (*Journ. asiat.*), 1869, t. XIII, p. 36.

É. GALTIER.

SUR

UNE FORME VERBALE DE L'ARABE D'ÉGYPTE

PAR

M. ÉMILE GALTIER.

M. W. Max Müller a signalé[1] une forme de l'arabe d'Égypte, *niktab* au lieu de *aktab* «j'écris», en se demandant si cette forme existait réellement, comme le lui ont affirmé certaines personnes. On nous assure également que cette forme, peu courante d'ailleurs, est parfois employée au Caire, spécialement par les Barbarins. Le fait est curieux sans doute, mais il n'a nullement l'importance que lui attribue M. M. Müller qui considère cette forme, comme le chaînon linguistique qui rattache les formes égyptiennes aux formes magrébines, *nekteb* «j'écris», et *nektebu* «nous écrivons». Cette opinion suppose comme admise la théorie que les formes dialectales se continuent d'un pays à l'autre par des gradations insensibles. Le fait peut se produire parfois : mais il se vérifie plutôt en phonétique que dans les formes grammaticales. Ainsi dans les langues indo-européennes, il y a peut-être eu un moment où l'on passait d'un dialecte à l'autre par un série de gradations insensibles : l'ensemble des dialectes indo-européens à cette époque a été ingénieusement comparé par un savant allemand à un plan incliné; mais de bonne heure un grand nombre de formes sérielles ont disparu et le plan incliné est devenu un «escalier». Cette théorie d'ailleurs souffre des exceptions : ainsi, par exemple, le groupe *c* + *a* du latin vulgaire est généralement devenu palatal dans le nord de la France et resté guttural, *k* dans le midi. Cependant un dialecte d'oïl, le picard, n'a point évolué dans le sens des dialectes voisins et a conservé la gutturale

[1] *Orientalische Litteratur-Zeitung*, 15 avril 1903, p. 179, cf. *ibid.*, 15 juin 1903, l'article de M. Schuchardt : la forme cérémonieuse *nous* pour *je* existe aussi en français: de la forme alexandrine je ne puis rien dire, mais j'avoue ne pas comprendre comment cette forme est due à une influence magrébine.

(*caballus, kevaus*). La loi de Grimm n'existe pas dans les dialectes slaves et est particulière aux langues germaniques. Si donc la théorie souffre des exceptions en phonétique, à plus forte raison en rencontrerons-nous dans la morphologie où le «fatalisme» linguistique, contrarié par l'influence de l'analogie et du travail inconscient de l'esprit, joue un bien moindre rôle. Ici surtout, il ne faut pas s'attendre à trouver une chaîne linguistique dont la série des formes grammaticales formerait les chaînons. Ainsi à ne considérer que les dialectes arabes occidentaux, on constate que le maltais s'est créé un futur spécial *ʿandu jiği* qui n'est pas plus emprunté aux langues romanes [1] que le futur persan خواهم کرد «je ferai (je veux faire)» n'est emprunté à l'anglais *thou wilt do* ou que le créole *mo ké fé* «je ferai (j'ai à faire)» n'est emprunté à l'espagnol *tengo que hacer*. La forme égyptienne *niktab* «j'écris» est née très naturellement de la même influence analogique qui a donné naissance dans le Magreb à *nekteb* «j'écris», et il ne faut point chercher dans ces formes une «série» linguistique. Ce qui le prouve c'est que le même fait s'est produit en syriaque moderne : le dialecte de Malula dit en effet *nḥoteb* [2] «j'écris». Mais ici le phénomène est encore plus curieux pour le linguiste, car *ḥoteb* n'est autre que le participe présent du syriaque classique, qui servait autrefois à exprimer le présent (*eno koteb eno*), auquel on a ajouté par analogie les préfixes du temps présent du syriaque classique, d'où les formes *ṭ-ḥōtēb* «tu écris», *n-ḥōtbēn* «nous écrivons», *ṭḥōtbēn* «vous écrivez». Puis sur le modèle de *n-ḥōtbēn* «nous écrivons», on a fait le singulier *n-ḥōtēb*, d'après la formule *n-ḥōtēb : n-ḥōtbēn :: ṭ-ḥōtēb : ṭ-ḥōtbēn* qui est aussi celle des formes magrébines, *nekteb : nektebu :: tekteb : tektebu*. Or d'après la théorie de M. M. Müller nous devrions avoir une série de formes transitoires entre celles de Malula et celles de Tur-Abdin par exemple ce qui ne se vérifie nullement, car le dialecte de Tur-Abdin n'a que des formes absolument divergentes puisqu'il fait par exemple le futur de la racine TBR par la préfixation d'un *k* au participe présent suivi du pronom personnel *k-towār-nō* «j'écris», *k-towr-at* «tu écris» et tire le passé du participe passif qu'il fait suivre de la préposition *l* + le pronom affixe *twīrli, twīrlaḥ* «j'ai écrit, tu as écrit», etc.

[1] Comme le prouve l'exemple suivant. Jean, II, 16 : *Ma ʿand kom ši taʿmelu dar missieri dar tal bieʿa*, qui traduit «ne faites pas».

[2] Je ne puis rendre exactement les sons du syriaque faute de signes diacritiques, mais ceci importe peu puisque la forme seule des mots est en question.

Je donne ici comme appendice une bibliographie des principaux ouvrages relatifs à l'arabe égyptien.

1. J. Marcel, *Vocabulaire français-arabe des dialectes vulgaires africains d'Alger, de Tunis, de Maroc et d'Égypte*, 1 vol. in-8°, 1837, 2e éd., 1869, Paris.

2. Caussin de Perceval, *Grammaire d'arabe vulgaire*, 5e éd., 1880, Paris.

3. J. Berggren, *Guide français-arabe vulgaire des voyageurs et des Francs en Syrie et en Égypte*, avec 1 carte, 1 vol. in-4°, Upsal, 1844.

4. El-Ṭanṭâwy, *Traité de l'arabe vulgaire (d'Égypte)*, 1 vol. in-8°, Leipzig, 1848 (cf. Brockelmann, *G. d. a. L.*, II, 479, sa biogr. dans *Z. f. d. K. d. M.*, t. VII, 1er cah., p. 48).

5. Yusûf b. M. b. Abd-el-Djawâd eš-Širbînî, كتاب هز القحوف فى شرح قصيدة ابى شادوف, 1 vol. in-8°, 2e éd., Boulaq, 1308 hg. (cf. Brockelmann, II, 278).

6. Fleischer, *Neuarabische Volkslieder* (*Z. D. M. G.*, XI, 1857, p. 668-688).

7. Mohamet Cadry, *Le nouveau guide de la conversation française et arabe*, contenant un vocabulaire — avec la prononciation arabe écrite en français, à l'usage des écoles primaires — par Mohamet Cadry, prof. de français à l'école de médecine du Caire, Caire, Impr. Égypt., 1861.

8. Mohamet Cadry, *La langue arabe et la langue française mises à la portée des Européens et de la jeunesse égyptienne*, tome I, par Moh. Cadry, ancien prof. de français, Caire, Impr. Égypt., 1862 (vocabulaire des noms usuels, 147 pages, et dialogues 47 pages).

9. Mohamet Cadry, *Nouveau guide de conversation française et arabe*, ouvrage élémentaire et classique, contenant une nouvelle méthode — pour apprendre aux Indigènes — et aux Européens الدر النفيس فى لغتى العرب والفرنسيس, par Moh. Cadry, prof. de litt. arabe à l'école des princes égypt., 1 vol., 1868, Caire.

10. J. L. W. Winckler, *Kurzgefasste arab. Sprachlehre zur schnellen Erlernung der vulgärarab. Sprache* wie dieselbe im ganz. Ægypten u. am rothen Meere gesprochen wird, 1 vol., Leipzig, 1862.

11. E. Nolden, *Vocabulaire français-arabe*, dialecte vulgaire de l'Égypte avec la prononciation en caractères français, in-8°, Paris, 1865.

12. A. Hassan, *Kurzgefasste Grammatik der vulgärarabisch. Sprache* mit besond. Rücksicht auf den ægypt. Dialekt, 1 vol. in-8°, Vienne, 1868.

13. Mehren, *Et par Bidrag till Bedömmelse af den nyere Folkelitteratur i Ægypten*, Kjöbenhavn, 1872. [Sur l'ouvrage de Širbini], cf. n° 5.

14. Malaty, *A new guide of english and arabic conversation*, الذهب الابريز فى لغتى العرب والانجليز, Cairo, 1674.

15. Nakhlah, *New manual of english and arabic conversation*, التحفة المرضية فى تعلم اللغة الانجليزية, Boulac, 1874.

16. Saleh, *Vocabulaire français-arabe*, Le Caire, 1874.

17. J. L. Burckhardt, *Arabic proverbs or the manners and customs of the modern Egypt.*, illustrated from their proverbial sayings current at Cairo, arabic and english, 1 vol. in-8°, 2e éd., London, 1875.

18. Klunzinger, *Bilder aus Ober-Aegypten*, Stuttgart, 1877. (Chansons en dialecte populaire.)

19. Mohammed Cadry Bey, *Guide de conversation française-arabe*, 1 vol. in-8°, 2e éd., Alexandrie, 1879. (Rare et très bon.)

20. J. Goldziher, *Jugend und Strassenpoesie in Kairo* [*Z. D. M. G.*, 33, (1879), p. 608-630].

21. N. Mallouf, *Guide de la conversation en trois langues, français, anglais, arabe* (dialecte d'Égypte et de Syrie), 1 vol. in-16, 2e éd., 1880.

22. E. Gasselin, *Dictonnaire français-arabe*, 2 vol. in-4°, Paris, 1880.

23. W. Spitta-Bey, *Grammat. des ärabischen Vulgär-Dialektes von Aegypten*, 1 vol. in-8°, Leipzig, 1880.

24. W. Spitta-Bey, *Contes arabes modernes*, texte arabe en caractères latins, avec traduction française, 1 vol. in-8°, Leyde, 1883.

25. H. de Vaujany, *Vocabulaire français-arabe* (dialecte vulgaire d'Égypte), éd. revue et corrigée par Moustapha Bey Radouan, 1 vol. in-16, Le Caire, 1884. (Donne souvent des formes inusitées en Égypte.)

26. H. Dulac, *Contes arabes en dialecte de la Haute-Égypte* (*Journ. asiat.*), 1885, t. V, p. 1-38 (texte en lettres arabes avec traduction française).

27. Italo Pizzi, كتاب اللغة العربية, *Piccolo manuale dell'arabo volgare d'Egitto con temi e con vocabolario dei temi,* 1 vol., Firenze, 1886.

28. M. Sabbagh, *Gramm. der arab. Umgangsprache in Syrien und Aegypten*, nach der Münchener Handschrift hsggb. von H. Thorbecke, 1 vol. in-8°, Strassburg, 1886.

29. K. Vollers, *Beiträge zur Kenntniss der lebenden arabischen Sprache in Aegypten* (*Z. D. M. G.*, t. XLI, 1887, p. 365-402).

30. C. de Landberg, *Basim le forgeron et Harūn-er-raschid,* texte arabe en dialecte d'Égypte et de Syrie publié par C. de Landberg, t. I [seul paru], texte, traduction et proverbes, 1 vol. in-8°, Leyde, 1888.

31. Dulac, *Quatre contes en dialecte cairote* (*Mém. de la Mission arch. française du Caire,* t. I, Paris, 1889, p. 55-112), texte en caractères arabes, et trad.

32. M. van Berchem, *Conte arabe en dialecte égyptien* (*Journ. asiat.*, 1889, t. XIV, p. 84-110).

33. V. Loret, *Quelques documents relatifs à la littérature et à la musique populaire de la Haute-Égypte* (*Mém. de la Mission arch. franç. du Caire*, t. I, p. 305-366).

34. Vollers, K. *Lehrbuch der ægypto-arab. Umgangsprache nebst Uebungen u. Glossar,* 1 vol. in-8°, Kairo, 1890.

35. K. Vollers, *Der neue arabische Tartuffe* (*Z. D. M. G.*, 1891, p. 36-96).

36. H. Almkvist, *Kleine Beiträge zur Lexicographie der vulgärab.* (*Actes du congrès des orient. de Stockholm*, sect. semit., 1er fasc., 261-469), Leyde, 1891. (Contient aussi des mots égyptiens.)

37. K. Haggenmacher, *Gramm. d. ægypto-arab. vulgärdialektes,* 1 vol. in-8°, Kairo, 1892.

38. Moh. Wafa efendi, *Muqaddima, Kitab et-tohfa el-wafaije fil lugha el ʿammije el-miṣrije,* 1 vol., Boulaq, 1310.

39. Probst, *Arabischer Sprachführer im ägypt Dialekt.*, 1 vol., Giessen, 1892 (nouv. éd., 1898).

40. Socin, *Bemerkungen zum neuarab. Tartuffe. Z. D. M. G.*, t. XLVI, 1892, p. 331-398.

41. D. A. Cameron, *An arabic-english vocabulary for the use of the english students of modern egypt. arabic*, 1 vol. in-8°, London, 1892.

42. Green, *A collection of modern arabic stories, ballads, poems and proverbs compiled by*, London, 1893 (Cairo 1886).

43. U. Bouriant, *Chansons populaires arabes en dial. du Caire d'après le manusc. d'un chanteur des rues* (texte ar. seul en car. arabes), 1 vol. in-8°, Paris, 1893.

44. Michel-Joseph, *Guide-book for tourists in the east*, 1 vol. in-16, Alexandrie, 1893, 294 pages.

45. Na'um Schakir, *Amthal al 'awwam fi Miṣr wa's-Sudan wa'š-Šam*, 1 vol., Caire, 1894.

46. F. C. Burkitt, *The modern egyptian dial. of arabic, grammar and exercises and glossary*, 1 vol., Cambridge, University Press, 1895 (tr. de Vollers, K. Lehrbuch).

47. Moh. 'Osman Galal, *Madraset el azwag* (= Molière, *L'École des Maris*) transcribirt mit gegenüberstehend. Uebersetzung v. *M. Sobernheim*, 1 vol., Berlin, 1896.

Sur Moh. b. 'Othman Galâl, cf. Brockelmann, *G. d. ar. L.*, II, 476-477.

48. J. Hanki, *A collection of modern egyptian proverbs made and translated by...* 1897, Cairo.

49. Spiro, *English arab. vocabul. of the modern and colloquial arabic of Egypt*, 1 vol. in-8°, XVI, 552, Cairo, 1897.

50. Moh. 'Osman Galal, *Innisa u'l-'alimat, neuarabische Bearbeitung v.* Moliere's *Femmes savantes, transcrib. ubersetzt, eingeleitet u. mit glossar verseh. von F. Kern*, 1 vol. in-8°, Leipzig, 1898.

51. Sobernheim, *M. Bemerkungen zu* Socin, *zur metrik einiger in's arab. übersetz.*

Dramen Molière's (cf. *Mittheilungen d. Seminars für orient. spr. zu Berlin,* 2te Abtheilung, Westasiatische Studien, Jahrgang I), 1898, p. 185-187.

52. C. A. Thimm, *Egyptian self-taught, with english phonetic pronunciation, containing vocabularies, element. gr., idiomatic phrases*... 1 vol., London, 1898.

53. C. A. Nallino, *L'arabo parlato in Egitto, gr., dialoghi e raccolta di 6000 vocab. forma la nuova ediz. complet. rifatta dell'arabo volgare di de Sterlich e Dib Khaddag*, 1 vol. in-8°, Milano, 1900.

54. J. Harfouch, *Le drogman arabe, guide de l'ar. parlé en caract. figurés* (*gramm. vocab., dialog., prov.*) pour la Syrie, la Palestine et l'Égypte, 1 vol. in-8°, 1901, Beyrout.

55. J.-S. Wilmore, *Handbook of spoken egyptian-arabic*, 1 vol. in-8°, 1903, London (il y a une éd. de 1901).

56. W. A. Betts, *Egyptian-arabic primer*, 96 p., 1 vol. in-8°, Cairo, 1903.

57. H. Schäfer, *Die Lieder eines ägyptischen Bauern* (texte ar. en car. latin, tr. all.), 1 vol. in-8°, Leipzig, 1903.

58. Dirr, *Gr. d. vulgarab. sprache, f. den Selbstunterricht* (collection Hartleben), Wien (s. d.).

59. Hartmann Martin, *Arabisch sprachführer, Konversations, Wörterbuch*, 2e éd., Leipzig et Vienne, Bibliograph. Institut (s. d.) p. 1-150 dialogues; 150-347 dictionn. all.-arabe. (Donne parfois des formes trop syriacisantes.)

60. De Barthélemy, *Vocabulaire phraséologique français-arabe*, 1 vol. in-16, Vienne (s. d.).

61. *Vocabulaire français-arabe*, contenant les mots français, la prononciation arabe figurée, les phrases usitées de la conversation, 1 vol. in-16, le Caire (s. d. ni nom d'auteur).

62. Alî el-Marhoun, *Conte arabe recueilli dans un café du Caire*, par P. du Boulery, s. l. n. d., in-8° (Brill, cat. 66, n° 371).

63. Ahmed Zeki bey, dans son *Discours prononcé dans la séance de la section sémitique générale*, 1 vol., Le Caire, 1893, parle p. 13 d'un travail du cheikh

Mohammed Rached sur le dialecte vulgaire du Caire, présenté au Congrès des orientalistes de 1892 et cite les ouvrages suivants (p. 12) :

64. Abu's-Surûr, المقتضب بما وافق لغة اهل مصر من لغات العرب «Mots employés vulgairement en Égypte et concordant avec les mots arabes classiques», ms. de la collection de Solaïman pacha Abaza. Cet ouvrage est un abrégé de :

65. Yousouf el-Magrabi, رفع الاصر عن كلام اهل مصر, dont un ex. existe à Leyde, et un autre dans une bibliothèque privée du Caire, copié sur le précédent.

Ces deux ouvrages ne sont pas indiqués dans Brockelmann, *Gesch. d. ar. Lit.*, II, 326, n. 6 (Abu's-surur) et II, 459 (Yusuf el Magrabi).

66. et un recueil de chansons populaires (Ahmed Zeki bey, p. 20) dues à l'auteur du كتاب قطائف اللطائف (= Madame Rosa Sahib, cf. Brockelmann, II, 485).

67. Khalifa-effendi, قلائد الجمان فى فوائد الترجمان «Instructions aux drogmans par Khalifa-effendi», 1 vol. in-4°, Imprimerie du gouvernement à Boulaq, faubourg du Caire (*sic*), 1266 hg. Contient un vocabulaire français-arabe-turc, 35 dialogues fr.-ar.-turc, la gr. franç. trad. en arabe et en turc (l'arabe est en caractères arabes.)

68. Wortabet, *Arabic-english dictionary*, ملحق يشتمل على كثير من الكلمات المولدة المستعملة فى القطر المصرى, p. 688-706, Cairo, 1888.

69. A. Newmann, *A handbook of modern arabic*, 1 vol., 1866, London.

70. Seidel, *Praktisches Handbuch der arabischen Umgangssprache*, 1 vol., 1896, Berlin. (Cf. C. de Landberg, *Arabica*, n° III.)

71. F. E. Crow, *Arabic manual*, 1901, London.

É. Galtier.

NOTES GÉOGRAPHIQUES

SUR LE NOME PANOPOLITE

PAR

M. HENRI GAUTHIER.

Le nome que les Coptes ont appelé «nome de ϣⲙⲓⲛ», et auquel les Grecs ont donné le nom de «nome Panopolite», était, sur les listes égyptiennes, le IXe nome de la Haute-Égypte. Son nom hiéroglyphique était ; sa capitale était, comme la plupart des chefs-lieux de nomes égyptiens, connue sous deux désignations : l'une «civile», , avec les variantes , , , , , etc..., l'autre «religieuse», «la demeure du dieu Min», patron du nome[1].

Ce IXe nome était compris entre le Ve nome (Coptite) au sud-est, les VIe (Tentyrite), VIIe (Diospolite), VIIIe (Thinite) nomes au sud, le Xe nome (Aphroditopolite) au sud-ouest et à l'ouest, et le XIIe nome (Antéopolite) au nord-ouest et au nord. Il était enfin borné au nord-est et à l'est par la chaîne Arabique.

Resserré entre la montagne et le Nil, le nome Panopolite ne semblait pas devoir être destiné à varier beaucoup dans ses limites. Comme M. Maspero l'a fort bien dit : «Apou gouvernait sur la rive droite un canton enfermé si exactement entre un coude du Nil et deux ressauts de la montagne, que ses limites n'ont jamais pu varier beaucoup depuis les temps anciens[2]».

[1] Les renseignements concernant ce nome se trouvent dans toutes les listes géographiques que nous ont laissées les monuments égyptiens (temples d'Edfou, de Dendérah, de Philæ). Mais on les trouvera groupés et résumés dans la *Tabelle zur Tempelverwaltung der einzelnen Gaue Oberaegyptens*, publiée dans l'ouvrage suivant : *Zur Geographie des alten Aegyptens*, Löse Blätter aus dem Nachlass von Iohannes Dümichen (Leipzig, Hinrich, 1894), édité par W. Spiegelberg, aux planches I et II. M. Spiegelberg pense que c'est le papyrus géographique de Tanis qui a servi de base à la confection de ce tableau.

[2] MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique* (3 vol., Paris, Hachette, 1895), t. I, p. 73.

Et pourtant, dès l'époque de la XIIe dynastie, un document semble nous faire entrevoir un débordement du nome d'Apou sur la rive gauche du Nil : c'est la stèle V, 3 du Musée de Leyde, datée de l'an 33 du roi Ousertesen Ier. Le propriétaire de cette stèle, en effet, porte, entre autres titres, celui de [hieroglyphes] N... [hieroglyphes] (sic) [hieroglyphes] [1] «Scribe du cadastre (?), préposé aux champs du grand nome de Thinis situé en Haute-Égypte [2], N..., dont le sud s'étend jusqu'au nome Tentyrite, et dont le nord atteint le nome Panopolite». Ce passage nous montre qu'à l'époque de la XIIe dynastie le nome Thinite touchait au nome Panopolite dans sa partie septentrionale. Or le nome Thinite était tout entier situé sur la rive gauche du fleuve; il fallait donc, pour lui être limitrophe, que le nome Panopolite eût aussi une portion de son territoire sur cette rive.

On objectera que, le Nil abandonnant, en cette partie de son cours, sa direction sud-nord habituelle pour couler un instant d'est en ouest, les Égyptiens de la XIIe dynastie avaient fort bien pu observer ce changement de direction, et en tenir compte dans leurs orientations des nomes. Or, dans ce cas, le nord et le sud de la stèle de Leyde seraient réellement le nord et le sud géographiques, et non pas seulement ce qu'ils sont encore souvent pour quiconque ne se rend pas un compte exact des changements de direction du Nil, c'est-à-dire l'aval et l'amont du fleuve. Si l'on se reporte à une carte de la vallée en cet endroit, on voit qu'en effet les ruines d'Abydos sont directement au sud d'Akhmim, l'ancienne Panopolis, et que, par suite, le nome Panopolite a fort bien pu former la limite nord du nome Thinite, sans déborder pour cela sur la rive gauche du Nil. Le Nil aurait pu être par exemple la séparation naturelle entre les deux circonscriptions.

Fort bien, mais alors la stèle de Leyde ne donnerait pas comme limite méridionale au nome Thinite le nome Tentyrite, car ce dernier est en réalité à l'est du premier, et non au sud.

Il est donc raisonnable de conclure que les Égyptiens de la XIIe dynastie ont confondu le sud apparent avec l'est réel, par suite le nord apparent avec l'ouest; le nome Thinite touchait, dans leur pensée, au nord, mais, en réalité, à

(1) Voir Spiegelberg, *Der Name des Tentyritischen Gaues* (*Rec. de trav.*, XXIII, 1901, p. 101).

(2) Pour la signification du groupe [hieroglyphes], voir Erman, *A. Z.*, XXIX, 1891, p. 119-120.

l'ouest, le nome Panopolite. Il s'ensuit qu'à cette époque au moins le nome Panopolite poussait sur la rive gauche du Nil, entre les nomes Thinite et Aphroditopolite, un petit prolongement. Ce prolongement était d'ailleurs peu profond vers l'ouest, car des villes peu éloignées du Nil comme Idfeh et peut-être Crocodilopolis-Athribis appartenaient au nome Aphroditopolite; il allait au contraire assez loin vers le nord, jusque dans les parages de la moderne Tahtah, comme nous aurons l'occasion de le voir[1].

Nous verrons qu'aux époques grecque et copte il en était encore ainsi, et que certaines localités situées nettement sur la rive gauche du Nil étaient déclarées faire partie du nome Panopolite, ou tout au moins du diocèse relevant de Panopolis. Enfin il en fut de même au Moyen âge pour la province arabe d'Akhmim, qui formait au XIVe siècle une division indépendante, et qui embrassait visiblement les deux rives du Nil[2].

Quant à préciser davantage les bornes de ce nome, il faut y renoncer, ou du moins ne l'essayer qu'avec prudence. Il n'y a rien d'aussi mal connu que les limites exactes des anciens nomes d'Égypte; sauf pour quelques rares nomes plus favorisés (ceux que mentionne l'inscription de Khnoum-hotep à Beni-Hassan par exemple), aucune donnée précise ne nous est fournie par les documents. Il semble d'ailleurs que l'étendue des nomes ait beaucoup varié au cours de la longue histoire des Pharaons, suivant les caprices de la politique royale ou les nécessités à nous aujourd'hui inconnues de l'administration.

Victor Langlois a cependant cru pouvoir dire que les limites du nome Panopolite, situé pour lui tout entier sur la rive droite, «étaient au sud Bopos, placée sur les confins des nomes des Coptites, et au nord Sélino, dite aussi Passalon[3]», (cette dernière dans les parages de la gorge dite aujourd'hui Gorge du Cheikh-el-Haridy). Malheureusement, il ne nous dit pas sur quel document

[1] C'est un fait qui semble aujourd'hui acquis que Panopolis possédait au moins sur la rive gauche une nécropole, dans les parages d'Athribis, à environ quatre kilomètres au sud de la moderne Sohag (Cf. KARL SCHMIDT, *A. Z.*, t. XXXII, 1894, p. 58).

[2] Voir S. DE SACY, *Relation de l'Égypte par Abd-al-latif, suivie de divers extraits d'écrivains orientaux et d'un État des provinces et des villages de l'Égypte dans le XIVe siècle* (Paris, 1810), p. 700-701.

Consulter aussi IBN-DOUKMAK, *Description de l'Égypte*, publiée d'après le manuscrit autographe conservé à la Bibliothèque Khédiviale (Le Caire, 1893), partie II, p. ٢٥-٢٨.

[3] VICTOR LANGLOIS, *Numismatique des nomes d'Égypte sous l'administration romaine* (1852), p. 16.

il étaie cette opinion, et sa référence à la carte d'Égypte dressée il y a un siècle par Jomard n'est pas une indication qui puisse servir de justification à sa thèse. Nous verrons d'autre part que Sélino et Passalon sont deux villes différentes.

Avons-nous, en dehors des documents hiéroglyphiques, des données sur l'étendue du nome qui nous occupe? La plupart des auteurs grecs qui ont traité de l'Égypte, Hérodote, Strabon, Diodore de Sicile, Agatharchide, Étienne de Byzance, Hiéroclès, Eustathe, etc..., de même que les *Itinéraires romains*, mentionnent bien la ville et le nome de Panopolis, mais de tous, Ptolémée est le seul qui donne des indications utiles sur la topographie du nome. Or, sous la rubrique générale Πανοπολίτης νομὸς καὶ μητρόπολις, il énumère : Πανῶν πόλις, εἶτα Λεπιδοτῶν πόλις, εἶτα Χηνοβοσκία, εἶτα Καινὴ πόλις [1].

Il place la première de ces villes, Panopolis, à 27° 20′ de latitude nord, et la dernière, Kainèpolis (la Qéneh actuelle) à 26° 20′, ce qui donnerait pour le nome entier une longueur du nord au sud d'un degré environ, soit 111 kilomètres. D'autre part, s'il prolonge le nome vers le sud plus loin que ne le voudrait Langlois, qui le fait terminer, nous l'avons vu à Bopos (la Faou-Qebli moderne), en revanche il ne le fait pas commencer au nord aussi loin que Langlois. Pour Ptolémée en effet, la ville de Passalos, située à 27° 30′ de latitude faisait partie du nome Antéopolite [2]. Enfin il semble ne pas admettre que le nome ait eu une partie de son territoire sur la rive gauche, car il range Κροκοδείλων πόλις (qui est sans doute l'Athribis des documents coptes et la Sohag actuelle) dans le nome Aphroditopolite [3].

A première vue, il semble que les données de Ptolémée pourraient être admises sans contestation, mais l'examen des documents coptes oblige à penser que les nomes avaient subi des remaniements considérables entre l'époque où il a composé son ouvrage (IIe siècle avant J.-C.) et l'époque copte (IVe et Ve siècles après J.-C.).

La ville de Chénoboskion en effet, connue en copte sous le nom de ϣⲉⲛⲉⲥⲏⲧ, est rangée expressément par la *Vie copte* de Pakhôme dans le nome de Diospolis dont la capitale était Hou, sur la rive gauche du Nil [4]. Se fondant sur ce

[1] *Cl. Ptolemaei Geographia* (liv. IV, ch. v, § 32).
[2] Liv. IV, ch. v, § 32.
[3] Liv. IV, ch. v, § 31.
[4] Manuscrit copte du Vatican, n° 69, fol. 130, cité par QUATREMÈRE, *Mémoires historiques et géographiques sur l'Égypte*, t. I, p. 446.

texte, Champollion l'a classée également dans le nome Diospolite[1]. Dümichen, pour concilier le texte de Ptolémée avec celui de la Vie de Pakhôme, a dû recourir à un subterfuge habile, mais peu convaincant. Pour lui, Chénoboskion-ϣⲉⲛⲉⲥⲏⲧ a dû être, à un moment donné, le chef-lieu d'un district autonome, mais relevant du neuvième nome; il donne à ce district le nom de [hiéroglyphes], ce qu'il traduit : «das Ostland»[2]. Mais on ne voit pas sur quoi il s'appuie pour émettre cette opinion.

Quant à Lépidontopolis, elle a été placée par Champollion sur la rive orientale du Nil, en face de Bouliena-ⲧⲡⲟⲩⲣⲁⲛⲏ, et dans le nome de Hou, ou nome Diospolite[3]. Mais c'est là une simple hypothèse, et nous n'avons pas de preuve décisive que Lépidontopolis n'ait pu faire partie à l'époque copte du nome de Panopolis.

Quant à Kainèpolis, nous savons seulement qu'elle avait été l'ancienne [hiéroglyphes] et qu'elle est devenue la ⲕⲱⲛⲏ des Coptes et la Qéneh d'aujourd'hui; mais nous n'avons aucun renseignement sur sa situation dans tel ou tel nome.

Il semble en tout cas, au moins pour Chénoboskion, que len ome Diospolite ait, à l'époque copte, empiété sur la rive droite du Nil, séparant ainsi le nome Panopolite du Coptite. Mais il est permis cependant de donner raison à Ptolémée en admettant que cet empiètement n'avait pas toujours existé. Toute la vie religieuse des deux nomes de Panopolis et de Coptos en effet, leur culte commun du dieu Min remontant dans l'un et l'autre aux origines mêmes de l'histoire, tend à nous faire croire que ces deux nomes avaient été à l'époque pharaonique voisins l'un de l'autre, et avaient vécu de la même vie. De sorte que l'attribution de Chénoboskion et peut-être aussi de Lépidontopolis au diocèse de Hou (Diospolis) à l'époque copte, ne saurait guère avoir été qu'un accident passager, dû uniquement à la petite distance qui séparait ces localités de Diospolis, tandis qu'elles étaient au contraire très éloignées de Panopolis. Du reste, nous avons la preuve qu'au VIe siècle, à l'époque de Justinien, Chénoboskion avait déjà cessé de faire partie du nome Diospolite. Étienne de Byzance, qui écrivit à cette

[1] *L'Égypte sous les Pharaons*, t. I, p. 241-243, et liste de la page 375.

[2] Dümichen, *Zur Geogr. des Alt. Aeg.*, carte.

[3] Champollion, *op. cit.*, t. I, p. 248, et liste de la page 375. D'Anville, *Mémoires sur l'Égypte*, p. 193, a combattu l'identification proposée à tort par le P. Sicard de Lepidotum (Lépidotonpolis) avec *Kasr-Essaiad*, qui est Chénoboskion.

époque, ses Ἐθνικὰ, nous dit en effet ceci : Χηνοβοσκία πόλις Αἰγύπτου..... ἀντικρὺ δὲ τοῦ Διοσπολίτου [νομοῦ]· Χηνοβοσκίον (*sic*) μηδὲν εἰς τὴν προσηγορίαν ἐμφέρουσα [1]. Chénoboskion n'est donc plus dans le nome Diospolite, mais simplement *en face* (ἀντικρὺ) : elle est revenue au nome Panopolite.

Nous admettrons donc, pour fixer les bornes de cette étude, les données de Ptolémée, en ce qui concerne les limites méridionales du nome de Panopolis. De même, pour ce qui est de ses limites septentrionales, nous laisserons Passalos en dehors du nome, d'accord en cela avec Ptolémée, et malgré Langlois qui ne donne aucune preuve de son assertion relative à cette localité; même si la Sélino de Langlois et de l'*Itinéraire* d'Antonin doit être rangée dans le nome Panopolite, ce que nous verrons plus loin, Passalos, n'ayant rien à faire avec elle, doit être placée beaucoup plus au nord, dans le nome Antéopolite. La limite du nome au nord doit être à l'endroit où la chaîne Arabique se rapproche du Nil au point de baigner ses flancs dans le fleuve même, c'est-à-dire vers 27° de latitude nord.

Mais au contraire, pour ce qui est de la bande de territoire située sur la rive gauche et comprenant à peu près la zone située entre Tahtah au nord et Sohag au sud, nous la rangerons, malgré Ptolémée, dans le nome Panopolite, car les documents coptes, nous le verrons, sont à cet égard formels, et d'autre part la province arabe d'Akhmim, qui a dû reproduire assez exactement l'ancien nome copte de Panopolis, déborde elle aussi sur la rive gauche.

Tels sont les seuls renseignements que nous ayons pu réunir sur cette question des limites du nome Panopolite. Nous passons de suite à l'étude des localités.

I.

PANOPOLIS.

A tout seigneur tout honneur. Nous citerons en premier lieu naturellement, mais sans y insister, car elle mériterait à elle seule une étude spéciale, la capitale du nome, l'ancienne [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes], qu'on appela aussi tout simplement

[1] *Étienne de Byzance*, édit. Dindorff, Leipzig, 1825, t. I, p. 463.

. Une variante curieuse de ce nom, que l'on a trouvée à Philæ, « sanctuaire de Min » expliquerait, suivant Brugsch, les transcriptions Χέμμις (Hérodote, II, 91) ou Χεμμώ (Diodore de Sicile, I, 18) des Grecs, ⲭⲙⲓⲛ ou ϣⲙⲓⲛ des documents coptes, et enfin l'appellation actuelle de l'ancienne Panopolis, اخميم, Akhmim ou Ikhmim [1].

Les Grecs traduisirent directement, selon leur habitude pour les noms de villes égyptiennes, le nom « demeure de Min » par Πανόπολις, dont on trouve aussi les variantes Πανὸς πόλις [2], Πανῶν πόλις [3], Πανώνπολις [4], enfin Πανώπολις [5].

Cette ville a été identifiée exactement, dès avant l'époque de Quatremère [6] et de Champollion [7], par les voyageurs du XVIIe et du XVIIIe siècles, et M. Amélineau a résumé d'une façon suffisamment complète ce que nous savons d'elle [8].

Nous ne nous attarderons pas à réfuter l'hypothèse de M. Spiegelberg, suivant laquelle la ville ⲡⲁⲡⲉ, mentionnée dans Zoega, *Catal. cod. copt.*, p. 645, ne serait autre que Panopolis elle-même [9]. Le texte arabe du morceau en question traduit ⲡⲁⲛⲟⲥ par اخميم, tandis qu'il rend ⲡⲁⲡⲉ par الاقصرى, et cette traduction donne raison à l'identification faite par M. Amélineau de ⲡⲁⲡⲉ ou ⲡⲁⲡⲏ avec Louxor; or Louxor n'a rien de commun avec Panopolis [10].

Du reste les nombreuses scalae coptes-arabes sont venues confirmer l'identification que l'on avait proposée pour Panopolis; c'est ainsi, par exemple, que la liste des sièges épiscopaux d'Égypte copiée à la Bibliothèque Bodléienne

[1] Brugsch, *Géographie*, t. I, p. 212. C'est aussi l'opinion généralement admise aujourd'hui. — L'identité de Panopolis avec la ϣⲙⲓⲛ copte est du reste prouvée par une foule de documents, entre autres par une étiquette de momie achetée en 1903 à Abydos et publiée par M. Spiegelberg (*Rec. de trav.*, XXVI, 1904, 163), où le grec εἰς πανῶν (πόλιν) a pour équivalent démotique ⲉ ϣⲙⲓⲛ.

[2] Planchette bilingue du Louvre (publiée par Revillout, *Rev. égyptol.*, VI, p. 100, n° 6).

[3] Fr. Krebs, *Griechische Mumienetikette aus Aegypten* (*A. Z.*, t. XXXII, 1894, p. 45, n° 33). Cf. aussi Grenfell et Hunt, *The Tebtunis Papyri*, part I, p. 26, col. 6, lig. 138, et p. 27, col. 7, l. 154. Enfin Ptolémée, *Géog.*, liv. IV, ch. V, § 32.

[4] Karl Schmidt, *Ein griechisches Mumienetikett aus Akhmim* (*A. Z.*, XXXIV, 1896, p. 79).

[5] *Etiketts der Papyrussammlung der kaiserl. Landesbibliothek zu Strassburg*, n° 2 (dans Spiegelberg, *Aegyptische und Griechische Eigennamen*, p. 70*, n° 508).

[6] Quatremère, *Mém. hist. et géogr.*, t. I, p. 448-451.

[7] Champollion, *l'Égypte sous les Pharaons*, t. I, p. 257-263.

[8] *Géographie de l'Égypte à l'époque copte* (1893), p. 18-22.

[9] Spiegelberg, *Rec. de trav.*, XXVI, 1904, p. 38-39.

[10] Amélineau, *op. cit.*, p. 234.

d'Oxford par M. Revillout et publiée par Jacques de Rougé en appendice à sa *Géographie antique de la Basse-Égypte*, porte, dans sa cinquième division, l'égalité suivante :

ⲡⲁⲛⲟⲩⲥ, ϯⲃⲁⲕⲓϣⲙⲓⲛ = اخميم [1].

La liste des évêchés de la Bibliothèque Nationale (n° 53, folio 172, verso) donne aussi, dans sa cinquième section, ⲡⲁⲛⲟⲥ = ϯⲃⲁⲕⲓ ϣⲙⲓⲛ = مدينة اخميم [2]. Le manuscrit de lord Crawford (folio 331, verso) porte, également dans sa cinquième section, ⲡⲁⲛⲟⲩⲥ = ϯⲃⲁⲕⲓϣⲙⲓⲛ = مدينة اخميم [3], etc. — Ces scalæ donnent de temps à autre des variantes pour le mot ⲡⲁⲛⲟⲥ, qui, si elles ne sont pas des fautes du copiste, sont curieuses :

1° Sur le manuscrit copte 50 de la Bibliothèque Nationale, folio 111, recto, on lit ϣⲙⲓⲛ ⲡⲁⲛⲁⲥ [4].

2° Sur le manuscrit copte 53 de cette même collection, folio 85, recto, on lit : ϣⲙⲓⲛ ⲡⲁⲛⲁⲟⲥ [5].

Mais ce sur quoi M. Amélineau a négligé d'attirer l'attention, c'est qu'une de ces scalæ coptes-arabes, le manuscrit copte n° 43 de la Bibliothèque Nationale, folio 51, verso, semble établir une distinction entre ⲡⲁⲛⲟⲥ et ϣⲙⲓⲛ ; on y lit en effet :

ⲡⲁⲛⲟⲥ = مدينة المدح اخميم;
ϣⲙⲓⲛ = اخميم;
ⲭⲙⲓⲙ = اخميم [6].

Nous ne savons pas ce qu'était cette مدح اخميم. Akhmim ne nous est pas connue sous ce nom par d'autres documents. Ce semble bien être une interpolation malheureuse d'un scribe qui se sera mépris sur le sens de ⲡⲁⲛⲟⲥ [7].

[1] J. de Rougé, *Géogr. ant. de la B.-Égypte*, p. 159.

[2] Amélineau, *Géogr.*, p. 573.

[3] Amélineau, *op. cit.*, p. 576.

[4] Amélineau, *op. cit.*, p. 559. Cette forme ⲡⲁⲛⲁⲥ se retrouve, suivant M. Amélineau, sur le *Codex Mareschalcus*, 17, folio ⲣⲟⲃ, recto, de la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford (*op. cit.*, p. 566).

[5] Amélineau, *op. cit.*, p. 561.

[6] Amélineau, *op. cit.*, p. 555.

[7] مدينة المدح signifie «la ville de la louange»; si le manuscrit portait ⲉⲡⲁⲛⲟⲥ, on pourrait y voir le grec ἔπαινος «louange»; le scribe aurait mal lu le mot ⲡⲁⲛⲟⲥ, et voulant faire montre de ses connaissances en grec, aurait ajouté la glose : «Akhmim (la ville de la louange)».

En tout cas, comme nous venons de le voir, Panopolis-Akhmim était au XIV[e] siècle capitale de la province de ce nom (الاعمال الاخميمية)[1]. Mais pas plus l'*État de l'Égypte* que la *Description* d'Ibn-Doukmak ne nous donnent de renseignements à son sujet. Aujourd'hui, Akhmim fait partie de la province de Girgeh et du district de Sohag : elle compte 27.953 habitants; c'est une ville industrielle très florissante[2].

II.

SENNOU.

Brugsch, dans sa *Géographie*[3], cite, comme ville de seconde importance relevant du nome Panopolite, la localité de « Senu » ou « Sunu », qui devait être, dit-il, dans le voisinage de Panopolis même. Et il ajoute : « Offenbar entspricht diese Stadt einer von der Alten oder in koptischen Handschriften erwähnten und weiter unten genannten Ortschaften im Nomos Panopolites; doch lässt sich eine Vergleichung nicht durchführen ». Cette localité n'a pas encore été étudiée de près, et le grand rôle qu'elle a joué dans la vie religieuse du nome nous autorisera sans doute à nous y arrêter un peu longuement.

Les orthographes du mot qui la désigne sont assez diverses. On trouve en effet les groupes . Brugsch, voyant dans le copte ⲥⲟⲛ « frère », a traduit ce nom par « la localité des trois frères[4] », ce qui, nous le verrons, ne peut se soutenir.

Ce nom de lieu est toujours, sur les monuments, en relations étroites avec le dieu Min; c'est ainsi, par exemple, que ce dieu est dit, à chaque instant :

1. (sic) « Min, dieu maître d'Apou, dieu grand à l'intérieur de Sennou » (Papyrus de Boulaq n° 3, p. 9, l. 4)[5].

2. (*Stèle funéraire*, *Rec. de trav.*, I, 35, et Prisse, *Monuments*, pl. XXVI); cf. aussi Pieiil, *Inscriptions magiques du Bispegaard à Copenhague* (*A. Z.*, XVII, 1879, p. 32-33).

(1) De Sacy, *Relat. de l'Ég.*, p. 700.

(2) Boinet bey, *Dictionnaire géographique de l'Égypte* (Le Caire, 1899), p. 60

(3) Tome I, p. 214.

(4) *Dictionnaire géographique*, p. 723.

(5) Cité par Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 723.

3. (Young, *Hieroglyphics*, pl. LXXII)[1].

4. « Min, maître de Sennou et seigneur d'Apou » (Rosellini, *Monum. Storici*, pl. CCXI, fête de Min à Médinet-Abou).

5. « Min de Coptos, dieu maître d'Apou et seigneur de Sennou » (Brugsch, *Géographie*, III, pl. XLIV et XLV).

6. (Stèle trouvée à Esneh, publiée par Bouriant, dans le *Rec. de trav.*, XIII, p. 49, n° 81).

Et l'on pourrait encore citer sans doute un grand nombre d'exemples analogues.

D'autre part, les stèles funéraires trouvées dans la nécropole gréco-romaine d'Akhmim portent très souvent, à la fin du proscynème, et comme pour le résumer, la mention : , avec toutes les variantes que peut comporter ce groupe, « tous les dieux et déesses qui sont dans Apou et dans Sennou ». Cette formule peut même être abrégée en celle-ci : [2] « toutes les divinités résidant à Sennou ».

Sur un monument, le dieu Min est représenté comme devant sa naissance à une déesse appelée (sic) (Dümichen, *Geogr. Inschriften*, III, pl. LXIX, col. 9)[3] : « la déesse Khentit-Abtit résidant dans Sennou, la mère du dieu Min de Panopolis »[4].

Une stèle d'Akhmim (Musée du Caire, n° 22070 = Ahmed bey Kamal, *Catalogue*, p. 64), représente le défunt comme « loué des dieux d'Apou », et, en parallélisme, « résidant dans le cœur des dieux de Sennou ».

Enfin sur la stèle n° 22051 du Musée du Caire, provenant aussi d'Akhmim (= Ahmed bey Kamal, *Catalogue*, p. 47), parmi les faveurs demandées aux dieux par la défunte, est énoncée celle d'un bon souvenir () « dans Apou et dans Sennou » — ce que la stèle n° 22053 du Caire, également

(1) Cité par Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 723.

(2) Stèle d'Akhmim au Musée du Caire, n° 22098, publiée par Ahmed bey Kamal, dans le *Catalogue des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire* (*Stèles ptolémaïques et romaines*, p. 87).

(3) Cité par Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 724.

(4) Une variante de Dendéra porte : (citée par Brugsch, *Dictionnaire géographique*, p. 1079).

d'Akhmim (= Ahmed bey Kamal, *Catalogue*, p. 49), remplace par la variante [hiéroglyphes] «un bon souvenir sur terre».

La localité de Sennou était donc en relations étroites avec la capitale du nome Panopolite d'une part, et avec le dieu local de ce nome d'autre part. Devons-nous reconnaître en elle un quartier spécial de cette capitale, ou une seconde ville, ou une nécropole, ou simplement un temple de Min?

J. de Rougé[1] pense que Sennou désignait, tout comme Apou, la capitale du nome, ou bien un temple élevé dans cette capitale; elle se trouve, ajoute-t-il, dans la liste des endroits qui possédaient comme relique un des membres d'Osiris[2], une des jambes du dieu sans doute, si l'on en croit un texte de Dendéra[3]. Il est en effet fort possible qu'à une époque tardive, Sennou ait été employé indifféremment à la place d'Apou; cette confusion est même prouvée par une liste géographique de Dendéra, datant de César; au-dessous de l'emblème de chaque nome, cette liste ne donne que les noms de chefs-lieux; or, on y lit pour le nome Panopolite, [hiéroglyphes][4]. Mais ce qui est plus intéressant, c'est de rechercher ce qu'était, *originairement*, cet endroit.

Or, pour Brugsch[5], la «localité des trois frères» désigne «un sanctuaire très renommé du dieu Khem (Min) de Panopolis». D'après certaines indications[6], ajoute-t-il, *Son* désignait aussi un *atelier* attaché au temple de Min, et où l'on travaillait l'or, l'argent et les pierres précieuses; on sait en effet que, de tout temps, Panopolis fut célèbre pour ses travaux d'orfèvrerie[7]. A ce propos, Brugsch rapproche Panopolis de Memphis «dont les ateliers étaient renommés pour la beauté de leurs œuvres artistiques», et constate que le culte de Min occupait précisément une place dans la religion locale de Memphis. Sur la stèle, trouvée à Saqqarah, d'un certain [hiéroglyphes], grand-prêtre de Ptah, la fille du défunt porte le titre de : [hiéroglyphes] (sic) [hiéroglyphes][8] «chanteuse de Min, le dieu maître de Sennou, temple de la ville de Memphis».

(1) *Les textes géographiques du temple d'Edfou* (*Revue archéologique*, 1867, XV, p. 336-339).

(2) Dümichen, *Geogr. Inschr.*, II, pl. XVII, 100.

(3) Dümichen, *Geogr. Inschr.*, I, pl. XCVI.

(4) Dümichen, *Geogr. Inschr.*, III, pl. LXVII, col. 9.

(5) *Diction. géogr.*, p. 723.

(6) Par exemple à Dendéra (Mariette, *Dendéra*, texte, p. 125).

(7) Strabon, XVII, 1 : *Πάνων πόλις, λινουργῶν καὶ λιθουργῶν κατοικία παλαιά.*

(8) Stèle du Caire, citée par Brugsch, *Dictionnaire géogr.*, p. 723.

Enfin, Brugsch termine son article en disant que « la place des deux frères » est « le nom du *Sérapéum* appartenant au nome Panopolite[1] ».

M. Pierret déclare[2] que est « la capitale du IXe nome de la Haute-Égypte, ville proche de Panopolis », ce qui est une contradiction, car si Sennou était proche de Panopolis, elle ne se confondait pas avec elle, et ne pouvait par suite être la capitale du nome.

Plus récemment, Urbain Bouriant a cru trouver dans le nom de la montagne d'Akhmim[3]; il s'est appuyé, pour proposer cette identification, sur une stèle d'Akhmim, où on lit : « O vous tous prêtres », « qui viendrez à la montagne de Sennou et qui verrez cette stèle ». La stèle ayant été trouvée dans la montagne d'Akhmim, il n'y a pas de doute possible : « Sennou est bien le nom de la montagne, où a été creusée la nécropole... Cette montagne est au nord-est d'Akhmim, au-delà du village d'El-Hawawisch, à l'endroit où se trouve un couvent copte servant aujourd'hui d'église. » Le raisonnement est sans doute irréprochable, mais encore faut-il que l'expression désigne de façon certaine « la montagne d'Akhmim »; si au contraire les Égyptiens entendaient par là simplement la montagne *contiguë* à la région où se trouvait Sennou, nous aurions une expression identique à celle que nous employons nous-mêmes lorsque nous disons : « la montagne d'Akhmim », ce qui ne signifie nullement qu'Akhmim est dans la montagne et se confond avec elle.

Du reste, une autre stèle d'Akhmim, également publiée par Bouriant[4], donne la variante ; devrons-nous en conclure qu'Apou-Panopolis était aussi située dans la montagne? Évidemment non.

Enfin, le mot , var. , a-t-il bien le sens de « montagne » que lui attribue Bouriant? Une phrase d'une stèle trouvée à Gournah, et publiée par Bouriant lui-même, dans le *Rec. de trav.*, XIII, p. 50, n° 83, semblerait justifier ce sens; on y lit en effet : « Prière à Osiris , afin qu'il accorde une bonne sépulture dans la nécropole de la montagne occidentale de Thèbes ». Mais en réalité la racine signifie « traîner », le mot

[1] Dümichen, *Geogr. Inschr.*, II, pl. XXVII, col. 3.

[2] *Vocabulaire hiéroglyphique*, p. 503 (d'après Brugsch, *Géographie*, I, p. 149 et 214).

[3] *Mémoires publiés par les Membres de la Mission archéologique française du Caire*, t. I, p. 381.

[4] *Mémoires publiés par les Membres de la Mission archéologique française du Caire*, t. I, p. 375.

désigne un « chemin en pente »; d'où, pour [hieroglyphs], le sens de « chemin en pente se dirigeant vers la montagne », ce qui diffère assez de la montagne elle-même.

A ce propos, mentionnons une autre stèle d'Akhmim, que n'a pas signalée Bouriant, et qui donne une phrase analogue : « O vous tous prêtres... » [hieroglyphs], etc..... [1].

Enfin une formule absolument identique à celle qui a été relevée par Bouriant se trouve sur la stèle d'Akhmim actuellement au Musée du Caire (n° 22174 = Ahmed bey Kamal, *Catalogue*, p. 154), où on lit : [hieroglyphs] (sic) [hieroglyphs] (sic) [hieroglyphs] ..... [hieroglyphs] (sic) [hieroglyphs], etc...

M. Maspero, de son côté, a cherché à expliquer le mot *sennou* en remontant à son étymologie, ce qui est évidemment la méthode la plus sûre. Partant du passage bien connu de la pyramide de Teti : [hieroglyphs] [2], « Horus t'a accordé de te réunir aux dieux; ils fraternisent avec toi en ton nom de *Soniti*, et ils ne te repoussent pas en ton nom d'Atourti », il a rapproché [hieroglyphs] du copte ⲥⲉⲛⲏ, *arca*, et a déclaré que « les *Sonit*, comme les deux *atour* et comme les deux [hieroglyphs], marquent les deux rives du Nil qui forment l'Égypte [3] ». Mais à la vérité on ne voit pas très bien comment M. Maspero a pu passer de l'idée de ⲥⲉⲛⲏ, *arca*, *capsa*, à celle des rives du Nil.

En tout cas, le déterminatif [hieroglyph] du mot *sent* dans un texte aussi ancien que le sont ceux des Pyramides est précieux pour remonter au sens étymologique du mot. Or ce signe est remplacé, dans d'autres passages également tirés des Pyramides, par les déterminatifs [hieroglyphs], qui représentent deux constructions de forme différente, soit en pierre, soit plus probablement en bois; le passage est celui-ci : [hieroglyphs] [4] « tu es debout dans la *sent* de Min-Horus ». La même dualité se retrouve dans une variante du passage de Teti cité plus haut; le mot *sent* est écrit ici [hieroglyphs] [5].

[1] Stèle du Musée du Caire, n° 22069 (= Ahmed bey Kamal, *Catalogue*, p. 62).

[2] *Pyramide de Teti*, l. 172-173 (*Rec. de trav.*, V, 19). Variantes : *Pepi I* (l. 119-130), *Mirinri* (l. 153), *Pepi II* (l. 107-108).

[3] *Rec. de trav.*, V, 19, note 1.

[4] *Pyramide de Pepi II*, l. 797 (Maspero, *Rec. de trav.*, XII, 164), sans variante.

[5] *Pyramide de Teti*, l. 282-283 (*Rec. de trav.*, V, 39).

Que peut-on conclure de ces observations? Deux choses, à notre avis :

1° Le mot *sent* a désigné à l'origine, non un village, mais une construction.

2° Il y avait en Égypte deux constructions portant ce nom; l'une était dans le nome de Min lui-même, soit à l'intérieur de sa capitale, soit du moins à proximité; quant à l'autre, il semble que nous devions la chercher, comme l'avait déjà entrevu Brugsch, à Memphis.

En effet, outre la stèle de Saqqarah que nous avons citée [1], il existe d'autres preuves de l'existence d'une *sent* à Memphis. Le tombeau de Mera, trouvé aussi à Saqqarah, et publié par M. Georges Daressy [2], nous apprend que ce Mera était [hiéroglyphes] [3] et aussi [hiéroglyphes] [4]. Comme il était d'autre part [hiéroglyphes] [5], ou prêtre de Min, il est permis de supposer que cette *sent* avait avec Min les mêmes rapports que celle du nome Panopolite.

Enfin les fouilles entreprises il y a quelques années par l'*Archæological Survey of Egypt* à Deir el-Gebrâwi, sur le territoire de l'ancien XIIe nome de la Haute-Égypte, ont montré que quatre individus enterrés là avaient exercé, successivement ou simultanément, les fonctions de [hiéroglyphes] « gouverneur » du XIIe nome, de [hiéroglyphes] « chef de la propriété dépendant de la pyramide », et de [hiéroglyphes], ce que Davies traduit : « chief of the pillared hall [6] ». Or, la pyramide dont il est ici question est connue par d'autres tombeaux de fonctionnaires qui y ont été attachés : c'est la pyramide [hiéroglyphes] de Pepi II, que M. Maspero a retrouvée à Saqqarah. Ces quatre personnages de Deir-el-Gebrâwi ont donc exercé des charges religieuses dans la nécropole de Memphis; or, parmi ces charges figure celle de [hiéroglyphes], et cela tend à prouver qu'il y avait à Memphis ou dans son nome une *sent*.

Ce titre de « grand de la *sent* », que nous venons de constater à Memphis, se retrouve du reste encore à l'époque gréco-romaine sur les stèles funéraires d'Akhmim sous les formes [hiéroglyphes] (*Rec. de trav.*, XX, 91, n° 23), [hiéroglyphes] (*Musée du*

(1) Voir plus haut, page 49.

(2) *Mémoires de l'Institut égyptien*, t. III, p. 521 et seq.

(3) *Ibid.*, p. 541.

(4) *Ibid.*, p. 550, var., p. 523, 554, 564, 569.

(5) *Mém. de l'Institut égyptien*, t. III, p. 569.

(6) N. de G. Davies, *The rock tombs of Deir-el-Gebrâwi* (*Onzième mémoire de l'Archæological Survey of Egypt*, Londres, 1902), t. II, p. 1, 19, 27 et 31.

Caire, nos 22045 et 22077), (*Musée du Caire*, no 22053), (*Musée du Caire*, no 22087); et peut-être aussi (*ibid.*, no 22095). La survivance de ce titre depuis la VIe dynastie jusqu'aux plus basses époques est un fait remarquable, et le changement d'orthographe de en est aussi un trait intéressant à noter, dont nous tirerons bientôt argument pour identifier cette localité.

Mais il y a plus. Nous pouvons peut-être, grâce aux déterminatifs du mot *sent* dans les textes des Pyramides, définir avec une presque certitude laquelle des deux *sent* était celle de Memphis, et laquelle celle de Panopolis. Si l'on compare en effet le texte donné dans Pepi II (l. 797) : , avec celui de Teti (l. 282) : , on voit que du premier correspond à du second, de même que à . Il est évident que ces déterminatifs ont ici toute leur valeur et que chacun des deux groupes désigne l'une des deux *sent* à l'exclusion de l'autre. Or, le *pehu* du nome Panopolite est écrit lui aussi dans les listes géographiques au moyen du signe [1]. Il est donc permis de croire que le premier groupe de déterminatifs désigne dans les textes des Pyramides la *sent* de Panopolis, tandis que le second est réservé à celle de Memphis.

Mais comment le groupe a-t-il pu en venir à désigner une bâtisse, et quelle sorte de bâtisse représentait-il? Le signe , est, on le sait depuis longtemps, une tige végétale sortant d'une motte de terre et poussant à son extrémité inférieure deux petites feuilles naissantes. De cette idée de *tige* on passe aisément à celle de tige rigide et ligneuse, c'est-à-dire d'un tronc d'arbre, et de cette dernière enfin au concept de *pilier de bois*. Le groupe a donc dû servir à l'origine à désigner un groupe de piliers, une colonnade de bois. Puis, lorsqu'on utilisa la pierre pour la construction des colonnes, le mot s'étendit aux piliers de pierre, et servit à désigner toute colonnade indistinctement. Le déterminatif ou qui accompagne ce mot dans la pyramide de Teti (l. 173) justifie cette origine.

Il existe du reste une autre racine *sen*, [2], qui, à côté du mot , ⲱⲛⲉ, désigne la *pierre*. Dès l'époque des Pyramides, nous constatons la confusion de ces deux racines; le mot «pierre» est en effet souvent écrit [3], et plus tard [4], ou, avec développement en *n*, (*Chabas*, sorte de pierre de taille). La racine a donné de son côté naissance à des mots

(1) J. de Rougé (*Revue archéologique*, 1867, XV, p. 338).

(2) Pierret, *Études égyptol.*, I, 1 *b*, et II, 16.

(3) *Teti*, l. 292 (*Rec. de trav.*, V, 42).

(4) Chabas, *Recherches sur la XIXe dynastie*, p. 144, et *Mélanges égyptologiques*, 1873, p. 110.

comme [hieroglyphs][1], dont les variantes sont [hieroglyphs][2] et [hieroglyphs][3], et dont le sens semble être celui de *muraille*. La confusion devint même si complète entre les deux racines [hieroglyph] et [hieroglyphs] que les scribes prirent parfois la précaution de déterminer les mots de cette racine, désormais unique, par un arbre ou par le signe du bois [hieroglyph], lorsqu'ils eurent à désigner un édifice en bois : c'est ainsi que nous avons au grand papyrus Harris la forme [hieroglyphs][4].

Devéria a montré que le groupe [hieroglyphs] ne pouvait pas désigner, comme le croyait E. de Rougé[5] «les objets que l'on dédiait dans les temples». Les [hieroglyphs] étaient en effet, suivant l'inscription de l'architecte Bakenkhonsou, érigés dans la cour sainte, en face du temple ou du sanctuaire; il ne pouvait donc être question de comparer ce mot au copte ⲥⲉⲛⲏ, *arca, capsa,* ni de le traduire par *arches* ou *châsses sacrées*, car on ne devait pas placer de telles châsses dans la cour d'un temple. C'étaient donc plutôt, conclut Devéria, des piliers constituant par leur ensemble une galerie couverte, et cette hypothèse est confirmée par les découvertes qu'il a faites à Karnak, de piliers de la forme [hieroglyph], rappelant d'assez près le signe [hieroglyph]. Donc [hieroglyphs] est identique à [hieroglyphs]. Or ce groupe s'applique à Karnak à une rangée de colonnes (sans chapiteaux) qui pouvait servir à soutenir la couverture d'une galerie[6].

Il est intéressant de rapprocher ces indications de Devéria de certains détails du tombeau royal de Négadah à Abydos. Là en effet, la salle dans laquelle le roi pénètre comporte une série de signes [hieroglyph] plus ou moins grossièrement taillés; c'est là, remarque M. Naville, l'ornement habituel à ces époques primitives qui surmonte la représentation d'une porte ou d'une salle[7]. Or, il arrive que le mot [hieroglyphs] est écrit parfois plus tard [hieroglyphs], ce qui tend à prouver une analogie ou même une identité d'origine entre les signes [hieroglyph] et [hieroglyph].

Enfin, la pierre de Palerme fait mention d'une fête du midi et du nord, qui s'appelle «introduction du roi dans la [hieroglyphs]». D'après le double déterminatif de ce mot et la façon dont il est disposé ([hieroglyphs]), il y aurait eu, remarque M. Naville, à l'entrée de cette construction «deux monuments, qui pourraient

(1) *Pepi II*, l. 1106 (*Rec. de trav.*, XIV, 129).
(2) *Mirinri*, l. 525 (*Rec. de trav.*, XI, 8).
(3) *Pepi I*, l. 282 (*Rec. de trav.*, VII, 152).
(4) *Papyrus Harris I*, p. 11, l. 6,
(5) Cours au Collège de France, 1861.
(6) Devéria, *Œuvres complètes, Mémoire sur l'architecte Bakenkhonsou* (*Bibliothèque égyptologique*, t. I, p. 321-322 et n° 64).
(7) É. Naville, *Les plus anciens monuments égyptiens* (*Rec. de trav.*, t. XXI, 1899, p. 108).

être des obélisques[1] ». Si cette hypothèse répondait à la réalité, nous aurions à considérer le signe des textes des Pyramides (ou de la pierre de Palerme), comme une pierre levée, et à admettre qu'il y avait deux de ces pierres semblables de chaque côté de la *sent* primitive; ces pierres levées auraient été plus tard remplacées par les obélisques. C'est là pourtant un point encore obscur, et l'origine des obélisques ne nous est pas connue. En tout cas, c'est par cette double pierre levée que M. Naville semble expliquer le dualisme que les monuments nous ont révélé pour la *sent;* il n'y a en effet pour lui qu'une *sent*, et non deux comme nous le croyons; il dit à ce propos que la *sent* « était un édifice mentionné à plusieurs reprises dans les tombes de l'Ancien empire, qui devait être un édifice à colonnes, et qui sans doute était à Memphis[2] ». Mais de la *sent* de Panopolis il ne fait aucune mention.

Quoi qu'il en soit, l'existence d'une *sent* dans le nome Panopolite nous semble suffisamment démontrée par les monuments. Elle ne se confondait pas avec Apou, car le *Livre des morts*, nous donnant quelque part une liste des principaux centres religieux d'Égypte, cite l'une après l'autre et , à côté d'Héliopolis, Mendès, Héracléopolis et Abydos[3]. Il est naturel de penser que cet édifice, consacré au dieu Min, était à l'origine isolé dans la plaine de Panopolis, mais qu'il devint peu à peu le noyau d'une ville, d'abord exclusivement religieuse, et peuplée uniquement par les personnes appartenant au sacerdoce de Min et par leurs familles : elle se pénétra par la suite d'éléments civils. L'orthographe qui était celle du temple, se transforma au gré des circonstances nouvelles, et on eut la forme transitoire , pour arriver à et , et enfin à ; le titre de l'Ancien empire devint pareillement aux basses époques. Ce titre était sans doute celui du chef religieux de tout le nome Panopolite, comme il avait été sous l'Ancien empire celui d'un prêtre du culte memphite; il est donc raisonnable de voir dans Sennou la capitale *religieuse* du nome, issue du temple, tandis qu'Apou en restait le chef-lieu *administratif*[4].

[1] É. Naville, *La pierre de Palerme* (*Rec. de trav.*, t. XXV, 1903, p. 74).

[2] *Ibid.*, p. 78.

[3] *Totenbuch*, édit. Lepsius, 124, 10.

[4] Le fait que Sennou avait un temple de Min est prouvé par un texte d'Edfou, où il est dit que Min est établi dans le temple . (É. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, dans les *Mém. publ. par les Membres de la Miss. archéolog. franç. du Caire*, t. X, p. 338.)

Peut-être cette ville de Sennou avait-elle encore une colonie dans l'autre nome consacré au dieu Min, nous voulons dire le nome de Coptos, car dans les légendes géographiques de ce nome, on trouve comme nom de l'endroit où se trouvait le temple ( ) les groupes et , à la place où sont citées, pour le nome Panopolite , pour le nome Thébain , pour le nome Thinite , etc. [1]. Cette liste nous donne d'autre part absolument raison pour notre identification de avec un temple, car, pour le IXe nome, le s'appelle précisément .

L'évolution continuant, on en vint à adorer à Sennou, non plus seulement le dieu local Min et ses parèdres [2], mais les morts eux-mêmes qui devenaient dans l'autre monde de véritables dieux. Sennou devint ainsi la ville des morts aussi bien que celle des dieux. De là à désigner du nom de Sennou la nécropole, il n'y avait pas loin; cette nécropole devait du reste se trouver très proche de la localité religieuse où s'élevait le temple. C'est ainsi qu'une stèle d'Akhmim, au nom d'un certain Nes-Hor, contient cette phrase : [3] «il dit aux dieux maîtres d'Apou : protégez le fils d'Osiris, ce Nes-Hor, dans la nécropole de Sennou; qu'il ne souffre pas dans l'enfer à jamais». Cette nécropole était située naturellement du côté de la chaîne Arabique, et les fouilles opérées dans ces parages nous l'ont en effet révélée. On la désignait, par une trop large extension du terme, sous le nom de Sennou, parce qu'elle recevait les corps après que ceux-ci avaient été embaumés, suivant les rites religieux prescrits, dans Sennou.

Cette dernière considération nous permet, pour terminer, de situer cette ville religieuse de Sennou sur la route qui conduisait de la ville politique Apou à la ville des morts, c'est-à-dire à la nécropole située dans les flancs de la chaîne Arabique. Cette route conduisait sans doute, comme c'était la règle pour la

[1] Dümichen, *Zur Geogr. des alten Aeg.*, pl. I et II.

[2] La stèle C. 30 du Louvre nous montre en effet qu'une *Isis* était adorée à Sennou; elle y était la mère du dieu Min, comme Osiris était son père, et portait le titre de . — Les stèles funéraires d'Akhmim nous donnent aussi pour cette localité les mêmes divinités que pour Panopolis elle-même (Sokar-Osiris, Horus, Triphis, etc.). — Enfin, d'après un texte publié par Lepsius (*L. D.*, IV, 46 *a*, l. 26), on adorait aussi à Sennou deux cynocéphales (Brugsch, *Géographie*, I, p. 214).

[3] Communication de Budge, dans les *Proceedings of the royal society of biblical Archæology* (t. IX, 1887, p. 364).

plupart des voies émanant des grands centres politiques et se dirigeant vers le désert, soit à l'ouest, soit à l'est, à une *aqabah* qui traversait ensuite la nécropole en son milieu pour escalader la falaise plus ou moins haute séparant la vallée du Nil du désert [1].

Il ne nous est du reste pas possible de déterminer d'une façon plus précise l'emplacement topographique de Sennou. Son nom ne nous a pas été conservé par les documents coptes, et aucun indice ne nous permet de la retrouver sur les cartes modernes; elle n'est plus aujourd'hui pour nous, comme tant d'autres, qu'un souvenir. Peut-être de nouvelles fouilles dans la région d'Akhmim nous permettront-elles un jour d'ajouter aux indications qui précèdent de précieux renseignements : le village actuel d'El-Hawawisch au nord d'Akhmim est celui qui paraît le plus susceptible de recouvrir les ruines de l'ancienne Sennou.

Pour nous résumer, nous dirons que Sennou fut à l'origine un temple élevé au dieu Min, que ce temple devint peu à peu le noyau autour duquel vinrent se grouper les éléments constitutifs d'une ville, et que cette ville resta jusqu'à sa disparition le centre religieux et funéraire du nome, par opposition à Apou-Panopolis qui en était le centre politique et administratif.

III.

CHÉNOBOSKION.

La liste géographique publiée dans l'ouvrage de Dümichen, *Zur Geographie des alten Aegyptens,* donne comme noms de [hieroglyphs] du nome Panopolite, outre [hieroglyphs], une localité appelée «le lieu de naissance d'Horus, fils d'Isis», [hieroglyphs] [2]. C'est probablement le même lieu que Dümichen appelle ailleurs dans ce même ouvrage [hieroglyphs] «Palast des Horus [3]», ou [hieroglyphs] [4] «Palast des Isis Sohnes», et dans lequel il reconnaît le village copte de ϣⲉⲛⲉⲥⲏ, ou ϣⲉⲛⲉⲥⲉ, ou ϣⲉⲛⲉⲥⲏⲧ. Il en fait le chef-lieu du treizième district de la Haute-Égypte, ou district autonome de [hieroglyphs], relevant du nome Panopolite. Un autre nom

[1] Voir G. Legrain, *Étude sur les Aqabahs* (dans le *Bulletin de l'Institut égyptien,* 1897, p. 203).

[2] Dümichen, *op. cit.,* pl. I et II.

[3] Dümichen, *op. cit.,* pl. IV, n° XIII.

[4] Sur la carte jointe à son ouvrage, Dümichen donne la forme plus correcte [hieroglyphs].

de la capitale de ce district serait, suivant lui, qui n'est autre chose que le nom même du district[1].

Or ϣⲉⲛⲉⲥⲏⲧ a été identifiée depuis longtemps avec la Χηνοβοσκία ou Χηνοβοσκίον des Grecs, sur les ruines de laquelle s'élève aujourd'hui le village de Qasr-es-Sayad. Si l'identification de la ville «palais d'Horus» avec ϣⲉⲛⲉⲥⲏⲧ-Chénoboskion est exacte, nous aurions donc à rechercher dans les restes de l'ancienne Chénoboskion un temple de Min, tout comme à Sennou.

Cette localité signalée par Dümichen serait-elle d'autre part la même que le «demeure d'Horus» que cite M. Pierret[2], et aurait-elle aussi quelque rapport avec la ville de «la demeure des dieux», que citent Brugsch et Dümichen[3], puis M. J. de Rougé[4]? Cette dernière localité avait en effet des relations certaines avec le nome Panopolite, car dans un texte d'Edfou, Min est appelé [5].

En tout cas, si «demeure» ou «palais d'Horus» était le nom «sacré» du village que les Coptes ont appelé ϣⲉⲛⲉⲥⲏⲧ, il n'en reste pas moins à trouver le nom égyptien «profane» qui a donné naissance à ϣⲉⲛⲉⲥⲏⲧ. Or M. Amélineau en a proposé un qui est fort acceptable, «lieu où l'on engraisse les oies». Le mot *ws̆* a seulement perdu sa voyelle initiale, parce que cette voyelle était peut-être une voyelle de formation[6]. Les Grecs auraient traduit littéralement ce nom par Χηνοβοσκία ou Χηνοβοσκίον[7], et la forme pseudo-égyptienne que l'on trouve à l'Assassif de Thèbes, [8], ne serait qu'une transcription refaite sur le grec, dont elle reproduit fidèlement tous les éléments : k, l (n), b, s, k, n[9].

Pour ne rien omettre, nous devons rappeler l'étymologie proposée par M. Daressy pour ϣⲉⲛⲉⲥⲏⲧ[10]. A l'angle nord-ouest de la paroi intérieure de

(1) Dümichen, *Zur Geogr. des alt. Aeg.*, carte. Brugsch émet la même opinion, mais écrit ce nom (*Dict. géogr.*, p. 1023).

(2) *Vocabulaire hiéroglyphique*, p. 143.

(3) *Recueil de monuments*, III, pl. 85, n° 10 *a*.

(4) *Revue archéologique*, 1867, XV, p. 339.

(5) *Ibid.*, 1867, XV, p. 339. Cependant Brugsch (*Dict. géogr.*, p. 505), déclare que et sont un des noms de la ville de *Tentyra;* mais il n'en donne pas la preuve.

(6) Amélineau, *Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, p. 432.

(7) Brugsch, *Géographie*, I, 215.

(8) Cité par Pierret, *Vocabulaire hiéroglyphique*, p. 630, d'après Brugsch, *Géographie*, I, 214.

(9) Brugsch, *op. cit.*, I, 215, prétend que le nom grec a été tiré de l'égyptien *Kelebasken*, mais c'est impossible, cette forme n'ayant rien d'égyptien.

(10) G. Daressy, *Notes et remarques*, CXXXVI, dans le *Rec. de trav.*, XVII, 1895, p. 119.

la terrasse du grand temple de Médinet-Abou, le roi Ramsès III est représenté faisant offrande, entre autres divinités, à «Set des Acacias» [hiéroglyphes]. M. Daressy remarque que la forme renversée *schenu-n-set* donne le nom antique de ϣⲉⲛⲉⲥⲏⲧ = Χηνοβοσκίον, maintenant Qasr-es-Sayad. Il va sans dire que nous préférons l'étymologie plus simple de M. Amélineau.

Nous n'insisterons pas davantage sur cette ville de Chénoboskion qui a été fort complètement étudiée par d'Anville (1), Quatremère (2), Champollion (3), et M. Amélineau (4). Suivant Brugsch et M. Amélineau, elle ne faisait pas partie, à l'époque copte, du nome Panopolite, mais bien du Diospolite. Mais nous avons fait à ce sujet les réserves qui nous paraissaient nécessaires, et nous avons vu que Ptolémée rangeait expressément Chénoboskion parmi les villes du nome Panopolite (5).

Le village moderne de Qasr-es-Sayad ne figure pas dans l'*État de l'Égypte* dressé au XIVe siècle. Il fait partie aujourd'hui de la province de Qéneh, district de Nagâ-Hamadi, et compte 2,922 habitants (6).

IV.

LA CHAUSSÉE DE MIN.

Ce nom de lieu nous est donné par un texte de Dendéra, sous la forme [hiéroglyphes] (7). Il ne porte pas le déterminatif ⊗ des villages, et semble avoir désigné en effet autre chose. La liste géographique citée par Dümichen donne pour tous les nomes le [hiéroglyphes], c'est-à-dire le nom de l'île, ou plutôt de l'éminence, de la butte (8). Ce devait être la digue artificielle, surélevée au-dessus de la campagne, et qui ménageait en temps d'inondation l'accès aux villes, qui toutes étaient bâties à une certaine distance du Nil. Or, pour le nome Panopolite,

(1) D'Anville, *Mém. sur l'Égypte*, p. 194.

(2) Quatremère, *Mém. hist. et géogr.*, I, p. 446-447.

(3) Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons*, I, p. 241-243.

(4) Amélineau, *Géogr.*, p. 430-432.

(5) Voir plus haut, page 42.

(6) Boinet bey, *Dict. géogr. de l'Ég.*, p. 312. L'orthographe exacte est القصر والصياد [El Kasr wel Sayad].

(7) Dümichen, *Geogr. Inschriften*, I, pl. 79, cité par J. de Rougé, *Revue archéol.*, 1867, XV, p. 339.

(8) V. Loret, *Le mot* [hiéroglyphes] (*Revue égyptologique*, t. X, p. 1-8).

cette porte précisément sur la liste de Dümichen le nom de , avec le déterminatif de la chose désignée[1]. Nous proposerons donc de traduire ce nom par «la chaussée de Min».

V.

RO-OUR (?).

Une localité que Dümichen restitue ( ) est attribuée par lui au nome Panopolite, en qualité de district autonome[2]. Ce nom est effacé sur la liste géographique qu'il cite, et ce n'est que sur la carte jointe à son ouvrage que nous voyons cette localité située; il la place assez loin au nord de Chénoboskion et à l'est d'Akhmim, vers la montagne. Le mot «porte», s'il est exact, doit en effet nous porter à voir dans ce nom celui d'une des nombreuses gorges qui s'ouvraient dans la montagne Arabique à cet endroit. Mais ce nom nous étant inconnu par ailleurs, il ne nous est pas possible de préciser davantage la situation de cette gorge.

VI.

MIN-KHENTI.

M. Pierret donne le nom d'une ville qui aurait fait partie du nome Panopolite[3], et renvoie au sujet de cette localité à la *Géographie* de Brugsch[4]. Or, si l'on se reporte à cet ouvrage, on voit en effet que Brugsch y signale, entre autres divinités du nome Panopolite, un «Min Chenti», ou «Min de Chenti», ajoutant que cette ville était peut-être dans le nome Panopolite.

Mais, dans son *Dictionnaire géographique*[5], Brugsch revient sur cette interprétation, et citant une stèle du Musée de Berlin au nom d'un certain prêtre

[1] Dümichen, *Zur Geographie des alten Aegyptens*, pl. I et II.
[2] Dümichen, *op. cit.*, pl. I et II.
[3] *Vocabulaire hiéroglyphique*, p. 437.
[4] Tome I, p. 285.
[5] Page 818.

panopolite nommé Nekht-Min, il appelle cette localité ϧιμ-ϧοιιτι. Parmi les titres du défunt, en effet, on lit ceci : [hiéroglyphes] «préposé aux magasins de blé de toutes les divinités des villes de Taqâhti et de ϧιμ-ϧοιιτι», et immédiatement après [hiéroglyphes] «premier prophète de Min et d'Isis dans Apou». Il existait donc, en relations avec Panopolis même, une ville nommée [hiéroglyphes]. Brugsch étudie cette ville dans un article spécial de son *Dictionnaire géographique*, cite des variantes hiéroglyphiques et démotiques très curieuses de son nom, mais conclut de tout cela que c'était simplement «un nom très fréquent de la métropole du IXe nome, remplaçant celui de [hiéroglyphes][1]». C'est là également l'opinion, tout récemment émise, de M. Spiegelberg, qui lit le nom de cette ville *Hnt-M(j)n*, qui a été le prototype des formes coptes ϣμιν et χμιν, et des formes grecques Χέμμιν et Χέμμις[2].

Il est permis cependant de douter de cette opinion, et de voir dans la ville de Min-Chenti une localité différente de Panopolis, car sur la stèle de Berlin citée par Brugsch, elle est très nettement distinguée d'Apou-Panopolis. En tout cas, cette ville nous étant inconnue par ailleurs, il est impossible de chercher à l'identifier avec quoi que ce soit.

VII.

TA-QÂHTI.

Cette localité est citée, on vient de le voir, à côté de la précédente, sur la stèle de Nekht-Min à Berlin. Brugsch en conclut avec raison que sa position doit être cherchée sur le territoire du nome Panopolite[3]. La forme [hiéroglyphes] de la stèle de Berlin a pour variante, à Karnak, [hiéroglyphes][4]. Sur une stèle trouvée à Karnak par M. G. Legrain en 1897, et publiée par lui (*Ä.Z.*, XXXV, 1897, p. 13 et seq.), un grand-prêtre d'Amon du nom de [hiéroglyphes] (*sic*) est dit : [hiéroglyphes] (*sic*) [hiéroglyphes] «prophète d'Amon-Râ, roi des dieux, grand

(1) *Dictionnaire géographique*, p. 576.

(2) W. Spiegelberg, *Ein demotischer Grabstein aus Achmim*, dans le *Rec. de trav.*, XXVI, 1904, p. 163. La nouvelle stèle démotique publiée ici donne une forme abrégée du nom de la localité en question : *Hn-M(j)n*.

(3) *Dictionnaire géographique*, p. 818.

(4) *Dictionnaire géographique*, p. 818.

de *Qâh* » (lignes 23 et 25)[1]. Pour quelles raisons cette localité de est-elle en relations avec le dieu thébain Amon? C'est ce qu'il n'est guère possible de définir[2].

VIII.

KHET-NEH-MIN.

Le nom de cette localité se rencontre, sous la forme au papyrus de Boulaq n° 3[3]. Brugsch y voit un « nom du territoire de la ville ou du nome entier de Min », ce qui n'est pas trop se compromettre. Mais nous apprenons, d'après ce même passage du papyrus, qu'elle était renommée pour ses tissus, ce qui concorde parfaitement avec le renseignement donné par Strabon, que les habitants de Panopolis étaient des tisserands (λινουργοὶ) très habiles[4]. Cette habileté a du reste été suffisamment mise en lumière par les merveilleuses étoffes de toutes sortes qui ont été extraites de la nécropole copte d'Akhmim. Il se pourrait donc que ce nom spécial n'ait servi qu'à désigner la fabrique de tissus sacrés destinés au culte de Min, ou encore d'une façon plus générale le quartier des tisserands à Panopolis[5].

IX.

HAKAKA.

Sur la terrasse du grand temple de Médinet-Abou, on voit Ramsès III faisant offrande à une divinité dite . M. Daressy fait remarquer que Chepsi est une forme du dieu Thoth, à tête de bélier, et qu'une stèle du Musée du Caire provenant d'Akhmim mentionne également . « Il est

(1) Voir aussi Walter Wreszinski, *Die Hohenpriester des Amons* (Inaugural-Dissertation, Berlin, 1904), p. 29, n° 41.

(2) Voir à la fin de cette étude la note additionnelle où nous signalons une interprétation toute différente de M. Spiegelberg au sujet de ce groupe .

(3) Page 14, ligne 6 (cité par Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 576).

(4) Liv. XVII, chap. I.

(5) Voir sur ce nom, Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 576-577.

probable, ajoute-t-il, que cette ville n'était pas éloignée de Panopolis. Peut-être est-ce *El Agagieh*, à une vingtaine de kilomètres au nord-ouest de Sohag[1] ».

La présence de ce nom sur une stèle d'Akhmim d'une part, et l'analogie de Hakaka avec l'arabe El Agagieh d'autre part, nous autorisent à accepter l'identification proposée par M. Daressy, et à ranger cette localité dans le nome Panopolite. Nous n'avons malheureusement aucun autre document la concernant.

X.

LE SIÈGE DES DEUX HORUS.

Dans son *Dictionnaire géographique*, Brugsch mentionne une localité du nom de [hieroglyphs], ce qu'il traduit « le siège des deux maîtres ». C'était, dit-il, le nom du sérapéum appartenant à la ville de [hieroglyphs], la métropole du nome Panopolite[2].

Il ne nous est pas possible de dire autre chose de cette localité, qui ne nous est connue par aucun autre document. Peut-être n'était-elle pas sans relations avec la localité [hieroglyphs], que nous avons étudiée plus haut dans notre paragraphe III.

XI.

TESMINÉ.

D'après les actes coptes de Saint-Pakhôme, ⲧⲥⲙⲓⲛⲉ est le nom d'un monastère bâti par ce cénobite dans le voisinage de Panopolis : « Ce saint s'étant rendu vers le septentrion (par rapport à Tabennésé son pays d'origine), aux environs de la ville de Schmin, y bâtit un monastère qu'on appelle Tesminé[3] ».

(1) G. Daressy, *Notes et remarques*, CXXXVI, dans le *Rec. de trav.*, XVII, 1895, p. 119.

(2) Page 1024 (d'après Dümichen, *Recueil de monuments*, III, 96, 15).

(3) *Manuscrit copte du Vatican*, n° 69, fol. 165 (cité par Quatremère, *Mém. hist. et géogr.*, I, 369, et par Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons*, I, 265).

Champollion pense que ce nom dut appartenir d'abord «à une ville qui exista bien longtemps avant que l'on construisît dans son voisinage un monastère qui porta son nom[1]». Mais quelle était cette ville ancienne? M. Amélineau croit que le nom du dieu *Min* peut entrer dans la composition de son nom[2]. C'était déjà aussi l'opinion de Brugsch qui faisait dériver ⲧⲥ-ⲙⲓⲛⲉ de , voyant dans le signe une variante de = ⲥ; on aurait, suivant lui, la combinaison ⲧ-ⲥ-ⲙⲓⲛⲉ «le siège de Min[3]». Mais nous ne pensons pas que cette hypothèse puisse être soutenue, car d'une part les signes et ne se confondent jamais dans le nom qui sert à écrire Panopolis, et d'autre part le nom du dieu Min, partout où il a passé en copte s'est conservé sous la forme ⲙⲓⲛ (dans ϣ-ⲙⲓⲛ par exemple), et non sous la forme ⲙⲓⲛⲉ; il est également devenu en grec Μἰν[4]. La variante donnée par la Vie grecque de Pakhôme est du reste orthographiée Τισμηναὶ[5], ce qui prouve que le ⲉ copte final avait toute sa valeur et devait être fortement prononcé : or tel n'est pas le cas dans les transcriptions coptes ou grecques des noms propres formés avec le nom du dieu Min.

M. Amélineau termine son article sur ⲧⲥⲙⲓⲛⲉ en affirmant que l'on ne peut en dire davantage sur cette localité, son nom ayant disparu vers le xive siècle. Il nous semble pourtant qu'on pourrait retrouver cette ville ancienne datant, suivant Champollion, d'une époque antérieure à la fondation du monastère de Pakhôme, sur une stèle d'époque ptolémaïque, provenant d'Akhmim; le propriétaire de cette stèle porte en effet, entre autres titres relatifs aux sacerdoces de Min à Coptos et à Panopolis, celui de «prophète d'Osiris, le premier des dieux de *ts-mnt*[6]». Cette forme conviendrait parfaitement à une dérivation copte ⲧⲥⲙⲓⲛⲉ, le du féminin s'étant, comme dans tant d'autres cas, affaibli en ⲉ final.

Cette localité, que nous n'avons trouvée que sur cette stèle, a été ignorée de Brugsch, et ne figure pas dans son *Dictionnaire géographique*. Peut-être mérite-t-elle d'être ajoutée à la liste des villages du nome Panopolite, et devons-nous, d'après la Vie de Pakhôme, chercher sa place entre Akhmim et Tabennésé.

(1) Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons*, I, p. 265.
(2) Amélineau, *Géogr.*, p. 496.
(3) Brugsch, *Géographie*, I, p. 214.
(4) Plutarque, *De Iside et Osiride*, édition Parthey, p. 101, lignes 4-5.
(5) *Acta sanctorum* (19 mai), p. 38 (cité par Amélineau, *op. cit.*, p. 496).
(6) Musée du Caire, stèle n° 22057 (= Ahmed bey Kamal, *Catalogue*, p. 55).

XII.

THOMU.

Ce bourg, que n'ont connu ni Quatremère, ni Champollion, ni M. Amélineau, est signalé par Brugsch[1], qui en a trouvé la mention dans l'*Itinéraire d'Antonin,* sur la route de Chénoboskion à Panopolis, à quarante milles romains au nord de la première, et à quatre milles romains au sud de la seconde[2]. Or, Wilkinson avait remarqué, à trois milles en amont d'Akhmim, sur la rive droite du Nil, des ruines qui pourraient être celles de cette ville, «qui n'est pas citée par ailleurs», ajoute Brugsch[3].

Suivant cette double indication de Wilkinson et de l'*Itinéraire d'Antonin,* Dümichen[4] a placé Thomu un peu au sud-est d'Akhmim, sur la rive droite du Nil, à peu près à l'endroit où se trouve aujourd'hui *El Gaouli* (الجولى) sur l'Atlas de la Commission d'Égypte[5], ou *El-kolah-el-kadimah*, sur la carte jointe à la dernière édition du guide Baedeker[6].

Dümichen, recherchant en outre les origines égyptiennes de Thomu, l'a assimilée avec l'ancienne [hiéroglyphes] des hiéroglyphes; le nom de cette localité se lisait, dit-il, *Àmu,* et la forme Thomu ne serait ainsi autre chose que cette appellation précédée de l'article féminin[7].

Mais, avant Dümichen, Brugsch avait émis une opinion différente; il avait placé la Thomu ([hiéroglyphes]) de la Haute-Égypte (qu'il ne faut pas confondre avec la capitale du troisième nome de la Basse-Égypte) entre Abydos et Panopolis, et avait proposé d'y voir la Ptolémaïs gréco-romaine (aujourd'hui El-Menshyeh), au nord d'Abydos et en face de Panopolis[8].

Or cette identification ne peut être exacte. L'*Itinéraire d'Antonin* montre que Thomu était sur la rive droite du fleuve, tandis que Ptolémaïs était sur la rive

(1) *Géographie*, I, p. 215.

(2) *Itinerarium Antonini Augusti* (édit. Parthey et Pinder), 166, 2.

(3) G. Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians,* II, p. 108.

(4) Carte jointe à l'ouvrage *Zur Geographie des alten Aegyptens.*

(5) *Carte topographique de l'Égypte et de plusieurs parties des pays limitrophes*, levée pendant l'expédition de l'armée française, feuille 11.

(6) *Aegypten*, édition 1902.

(7) *Op. cit.*, carte.

(8) Brugsch, *Dictionnaire géographique*, p. 326 et 327.

gauche. D'autre part, le nom égyptien de Ptolémaïs est bien connu : c'était 𓊪𓋴𓇋𓇋𓊖, en copte ⲡⲥⲟⲓ.

Il est donc probable que la position attribuée à Thomu par Dümichen est la bonne. Mais Thomu signifie quelque chose comme «la ville des sycomores» ou simplement «les sycomores». Or, la désignation arabe الجولى ne conduit à rien de semblable. Thomu n'était donc pas El-Gaouli; mais c'est près de ce village moderne que nous devons, selon toute vraisemblance, chercher ses traces.

Signalons d'autre part une donnée de la *Notitia Dignitatum* relative à cette ville de Thomu. Elle nous apprend qu'au IVe siècle de notre ère, Thomu, relevant du *dux Thebaidos*, était le lieu de garnison de la légion «Ala Prima Hiberorum»[1]. C'était donc sous les empereurs romains une place militaire, peut-être la première place forte du nome. L'éditeur de la *Notitia* a fort bien montré qu'il ne s'agissait pas ici du village de Thmoi de la Basse-Égypte, ni d'un poste militaire situé au-dessous d'Ombos, comme on l'avait cru avant lui, mais bien de la localité comprise entre Chénoboskion et Panopolis et désignée dans l'*Itinéraire d'Antonin*. Il l'a assimilée avec le village actuel d'Essaoïe[2]. Ce village porte exactement aujourd'hui le nom de روافع العساوية «Rawafeh-el-Essawieh»; il fait partie du district de Sohag, dont il est distant de deux heures, et compte 3,257 habitants, 4,123 avec ses deux dépendances[3]. Mais il est sur la rive gauche, et il ne semble pas que l'*Itinéraire d'Antonin* permette de placer l'ancienne Thomu ailleurs que sur la rive droite. L'identification proposée par Böcking n'est donc pas plus satisfaisante que les autres, à moins d'admettre un déplacement considérable du Nil vers l'est depuis l'antiquité. Si les distances données par l'*Itinéraire d'Antonin* sont absolument exactes, c'est à quatre milles romains, soit 5 kilom. 930 (le mille romain équivalant à 1482 mètres et demi) en amont d'Akhmim qu'il faudrait placer Thomu. Ce chiffre cadre fort bien avec l'indication de Wilkinson, d'après laquelle des ruines anciennes existeraient à trois milles anglais (5 kilom. 6 environ) en amont d'Akhmim.

Remarquons enfin que la ville de Θοϊνὶς, indiquée par le géographe grec Agatharchide (IIe siècle avant J.-C.), comme située entre Panopolis et Diospolis[4],

[1] *Notitia dignitatum et administrationum omnium, tam civilium quam militarium in partibus orientis et occidentis* (édit. Ed. Böcking, Bonn, 1839-1853), t. I, p. XXIX et p. 76.

[2] *Ibid.*, I, p. 330 et 331.

[3] Boinet bey, *Dict. géogr.*, p. 462.

[4] *Geographici græci minores* (édit. Didot), t. I, p. 122, chap. XXII.

n'a rien de commun avec Thomu ; elle est à identifier avec Thinis, la capitale du nome d'Abydos [1].

XIII.

PER-ANKHIT.

M. G. Daressy a remarqué que sur la terrasse du grand temple de Médinet-Abou, à l'angle nord-ouest de la paroi interne, le roi Ramsès III était représenté faisant offrande, entre autres divinités, à Sébek-Ra, seigneur de Pa-ankh, . «Le culte de Sébek, conclut M. Daressy, indique une localité voisine du fleuve, et je serais tenté de voir dans Pa-ankh, la ville antique qui se trouve au pied de la montagne de Cheikh-Haridi, vis-à-vis de Tahta [2].»

N'ayant pu trouver aucun autre document concernant cette localité, nous présentons l'identification de M. Daressy sous toutes réserves, en faisant simplement remarquer qu'elle est assez peu vraisemblable, le culte du dieu Sébek n'ayant jamais été relevé dans le nome Panopolite. Rien ne prouve que Per-Ankhit soit à ranger dans ce nome.

XIV.

PHAINEBYTHIS.

Cette ville, citée par le lexicographe Suidas sous la forme Φοινέβυθις [3] et par Étienne de Byzance sous la forme Φενέβηθις [4] comme ayant été le lieu de naissance du grammairien Horapollon, faisait partie, suivant Brugsch, du nome Panopolite [5]. Il déclare même que son nom a un aspect égyptien, et la fait dériver, sous réserves il est vrai, de *Pha-Nebteh'â* «la ville de Nephthys».

Elle n'a été signalée ni par Quatremère, ni par Champollion, ni par M. Amélineau. Mais sur deux planchettes funéraires bilingues (grec et démotique),

(1) *Geogr. græci minores*, t. I, p. 122, note.

(2) G. Daressy, *Notes et remarques*, CXXXVI, dans le *Rec. de trav.*, XVII, 1895, p. 119.

(3) *Suidae Lexicon*, cité par Thomas de Pinedo dans Étienne de Byzance, édit. Dindorff, IV, p. 1245 : *Panopolitanæ præfecturæ vicus*.

(4) Étienne de Byzance, *op. cit.*, I, p. 443.

(5) *Géographie*, I, p. 214.

retrouvées dans la nécropole de Sohag en face de l'ancienne Panopolis, actuellement au Musée du Louvre, et publiées par M. Revillout [1], nous pouvons peut-être retrouver la trace de cette localité. Sur la première planchette, la mère d'un certain Ὡρος, fils de Πετεμινιος, et nommée elle-même Εὐμοιρία, est dite ΤΡΟΜΠΑ<ΒΕΙΤ, ce que le texte démotique rend par «l'habitante de *Pahbéit* [2]». La même femme est dite, sur la seconde planchette, mère d'une Ἀρτεμιδωρα, laquelle est aussi fille de Πετεμινιος; son nom n'est pas indiqué, mais elle est encore désignée comme ΤΡΟΜΠΑ)ΒΕΙΘΙΟϹ «l'habitante de *Pahbéithios* [3]». Il est évident que nous avons là deux fois la même localité, sous sa forme égyptienne d'abord, sous sa forme grecque ensuite par adjonction de la désinence *ιος*. M. Revillout pense que cette localité est la ville de *Pharbœtus*, capitale du XIe nome de la Basse-Égypte.

Mais étant donné :

1° Que la Pharbœtus de la Basse-Égypte est appelée en copte, sur la liste des évêchés à Oxford, ϕⲁⲣⲃⲁⲧ, forme assez différente de ΠΑ<ΒΕΙΤ [4];

2° Que ces deux planchettes ont été trouvées dans la région Sohag-Akhmim;

3° Que le père des deux défunts y est nommé Πετεμινιος, nom qui est certainement formé avec celui du dieu Min ([hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes]) et qui est très fréquent dans la région Panopolite;

Pour ces trois raisons, ne vaut-il pas mieux rapprocher cette localité de la Phainebythis ou Phenebethis de Suidas et d'Étienne de Byzance? Nous ne proposons cette identification que sous toutes réserves, plutôt à titre d'indication pour des recherches ultérieures, car il est assez difficile de reconnaître «la demeure de Nephthys», dans les formes ΠΑ<ΒΕΙΤ ou ΠΑ)ΒΕΙΘΙΟϹ; il faudrait pour cela que le signe < ou) des planchettes fût un *n;* or, selon M. Revillout, ce signe est en démotique une aspirée, *h*.

[1] *Revue égyptologique*, VII, p. 35, n°s 9543 et 9589.

[2] N° 9543.

[3] N° 9589.

[4] J. de Rougé, *Géographie antique de la Basse-Égypte*, p. 68.

XV.

EUMYRIA (?).

La même planchette n° 9543 du Louvre pourra nous servir peut-être à identifier une autre localité du nome Panopolite. Le texte grec porte en effet : «Horus, fils de Pétémin; sa mère est Εὐμοιρία, l'habitante de Phainébythis». Or, s'il faut s'en rapporter à la lecture de M. Revillout, le texte démotique donne à la place d'Εὐμοιρία «*T-baki-to-hor*»[1], ce qui est un nom géographique : «la ville de la terre d'Horus».

Une inscription grecque chrétienne copiée il y a quelques années par M. J. Clédat sur une paroi de l'église de Baouît, porte ces mots : *ἐγὼ ἐλάχιστος Καλλίνικος ἀρχιπρεσϐ(ύτερος) τῆς κώμης Εὐμυρίας (?) τοῦ Πανοπολίτου νομοῦ*[2] «Je suis le très humble Kallinikos, archiprêtre du bourg d'Eumyria (?) du nome Panopolite». La lecture Εὐμυρία n'est pas absolument certaine; en tout cas la véritable lecture ne saurait en différer beaucoup, et le rapprochement avec l'Εὐμοιρία de la planchette du Louvre ne semble pas trop hardi. Si cette ville d'Εὐμοιρία existait dans les documents coptes, son nom serait sans doute, d'après la forme démotique donnée par la planchette : ϯⲃⲁⲕⲓ-ⲧⲟ-ϩⲱⲣ. Mais elle n'est pas connue par ailleurs, et nous devons renoncer à l'identifier avec quelque village arabe de la région : il se peut d'ailleurs qu'elle ait disparu.

XVI.

BOMPAÈ.

Cette localité a été signalée pour la première fois par M. Amélineau[3], qui a trouvé son nom sur deux planchettes funéraires bilingues (grec et démotique) provenant de Sohag et actuellement au Louvre. Sur toutes deux les propriétaires

(1) Revillout, *Revue égyptologique*, VII, p. 35.

(2) Publiée par Seymour de Ricci, *Revue archéologique*, XLI, 1902, p. 134 et 135.

(3) Amélineau, *Géogr.*, p. 103 et 104.

sont dits originaires ἀπὸ Βομπαή[1]. Or, le même village est encore cité sur les tablettes nos 9500[2], 9513[3], 9524 et 9607[4] du Louvre, enfin sur une autre, appartenant aussi au Louvre, mais dont le numéro n'est pas indiqué par M. Revillout[5]. Partout, l'équivalent démotique de ⲂⲞⲘⲠⲀⲎ est donné sous la forme *Bompaha* ou *Bonpaha*, et sur l'une d'elles on ne trouve même que la forme démotique, et pas le grec (n° 9495 du Louvre)[6]. Les planchettes funéraires du Musée de Berlin donnent encore dix-sept exemples de Βομπαή; ce sont les numéros 10537, 10542, 10551, 10552, 10560, 10571, 10576, 11821, 11824, 11830, 11832, 11834, 11838, 11840, 11845, 11848 et 11850[7]; toutes proviennent, comme celles du Louvre, de la nécropole de Sohag[8]. Enfin, d'autres étiquettes de momies, appartenant à M. R. Forrer de Strasbourg et au Musée Guimet à Paris, et provenant aussi de cette région, ont été utilisées par M. Spiegelberg dans son récent ouvrage sur les noms propres égyptiens et grecs. La comparaison de tous ces documents montre que le village qui nous occupe offrait les variantes d'orthographe suivantes : ⲂⲞⲒ̈ⲠⲀⲎ, ⲂⲞⲘⲠⲀⲎⲒ, ⲂⲠⲀⲎ, ⲂⲞⲘ, enfin ⲂⲰ̃[9].

M. Revillout avait proposé d'identifier ce Βομπαή avec la moderne Sohag[10], parce que les nombreuses planchettes qui portent ce nom avaient été trouvées à Sohag. M. Amélineau s'était déclaré peu convaincu par cet argument, la provenance de Sohag de ces planchettes comme lieu de première origine étant absolument incertaine[11]. Mais M. Spiegelberg, revenant sur la question, a

(1) Elles ont été publiées par M. Revillout, dans la *Revue égyptologique*, t. VI, p. 43 et 44 (nos 9327 et 9329 du Louvre). Sur le n° 9327, l'équivalent démotique de Βομπαή est *nanehi (bo) n Paha*.

(2) Revillout, *Revue égyptologique*, VII, p. 37.

(3) Revillout, *Revue égyptologique*, VII, p. 29.

(4) Revillout, *Revue égyptologique*, VII, p. 31.

(5) Revillout, *Revue égyptologique*, VII, p. 32, n° 14.

(6) Revillout, *Revue égyptologique*, VII, p. 30.

(7) Elles ont été publiées par Fritz Krebs, *Griechische Mumienetikette aus Aegypten* (*A. Z.*, XXXII, 1894, p. 36 et seq.). Le numéro 11840 seul porte ἀπὸ Βομπαὴ τοῦ πανοπολείτου (sous-entendu νομοῦ). Le numéro 11830 porte : ἀπὸ κώμης Βομπαή.

(8) Il est certain que parmi les 520 planchettes analogues envoyées au Louvre par Bouriant lors de sa trouvaille d'Akhmim, beaucoup seraient précieuses pour la géographie de la région Panopolite : il est fort à regretter qu'elles ne soient pas encore publiées.

(9) W. Spiegelberg, *Aegyptische und griechische Eigennamen aus Mumienetiketten der römischen Kaiserzeit* (1901), p. 66*, n° 488 (art. Βομπαή).

(10) *Revue égyptologique*, VI, 43.

(11) Amélineau, *Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, p. 104.

déclaré à son tour que, suivant toute vraisemblance, Bompaè et Sohag étaient identiques. Il renvoie du reste à ce sujet à un article du professeur Karl Schmidt, de Berlin, qui prétend que la plupart des étiquettes vendues sous la rubrique «Akhmim», et en particulier celles de Bompaè, sont en réalité originaires de l'ancienne Athribis, la Sohag d'aujourd'hui[1]. Pour M. Schmidt donc, Sohag et Bompaè ne se confondent pas, puisque Sohag est l'ancienne Athribis, mais elles sont très voisines l'une de l'autre.

Il semble bien que cette opinion soit la bonne, et que nous devions situer le village de Bompaè sur la rive gauche du Nil, dans la région avoisinant la ville de Sohag. Mais il n'est pas permis de préciser davantage, et ce ne peut être là qu'une hypothèse.

Quant à l'étymologie égyptienne du nom, les orthographes démotiques conduisent à une forme hiéroglyphique analogue à [illegible], qui serait à transcrire en copte par ⲙⲁ-ⲙ-ⲡⲁ-ⲍⲏ. M. Spiegelberg ajoute du reste qu'une pareille forme n'offre aucun sens satisfaisant, et il propose autre chose : *moui-pr-ḥ^ct* «l'île de Paḥ^ct»; ce groupe aurait pu donner Βομπαή par le changement fréquent et bien connu de μ en β[2]; nous aurions alors affaire à une *île*. Or, vu le grand nombre de momies originaires de cet endroit, nous serions en droit de penser à une île assez considérable; peut-être serait-ce l'île unique que forme aujourd'hui encore le Nil à cet endroit de son cours, entre Sohag et Akhmim.

En tout cas, M. Spiegelberg a fort bien montré que la lecture proposée par M. Revillout, d'après l'étiquette n° 9327 du Louvre, où Βομπαή est écrit en démotique *nanehi (bo) n Paha* «les sycomores du canal de Paha[3]», est impossible, aucun des groupes démotiques par lesquels est rendu Βομπαή ne pouvant se rapporter à un mot «canal»[4].

Remarquons en terminant la mention, sur la planchette n° 75 de la collection Forrer à Strasbourg, d'un τραπεζείτης Βομπαή[5].

[1] Karl Schmidt, *Ein griechisches Mumienetikett aus Akhmim* (*A. Z.*, XXXIV, 1896, p. 80).

[2] Spiegelberg, *Aegypt. und griech. Eigennamen*, p. 66* et 67*.

[3] Revillout, *Revue égyptologique*, VI, 43.

[4] Une étiquette bilingue achetée par M. Spiegelberg au Caire en 1903, aujourd'hui à la Bibliothèque de Strasbourg, et publiée dans le *Rec. de trav.*, t. XXVI, p. 57 et 58, donne comme équivalent démotique à ἀπὸ Βομπαή : *pa rm't P bu?? p'-ḥ'*.

[5] Citée par Spiegelberg, *op. cit.*, p. 67*.

XVII.

PSÔNIS.

Sur trois des planchettes funéraires de Berlin publiées par M. Krebs (n[os] 10562, 10564 et 10626), le défunt est dit originaire *ἀπὸ Ψώνεως*; et le n° 10626 ajoute : *τοῦ πανοπολ(ίτου) νομοῦ*[1]. Ce génitif *Ψώνεως* remonte vraisemblablement à un nominatif *Ψῶνις*; mais un pareil nom n'existe pas dans l'ouvrage géographique de M. Amélineau.

Or le chant démotique du Harpiste fait mention d'une localité *pr-swn-n Ḥnm-Min*, c'est-à-dire *Pr-s°wnᵉ de Panopolis*[2], que M. Spiegelberg serait disposé à identifier avec *Ψῶνις*. Cette *Ψῶνις* serait dans ce cas, suivant lui, le nom d'une des nécropoles d'Akhmim. Mais il y a à cette interprétation une difficulté : comment les propriétaires des étiquettes de Berlin que nous avons citées pourraient-ils être dits «originaires d'une nécropole»?

Les étiquettes de momies 38 et 110 de la collection Forrer donnent pour *Ψῶνις* l'équivalent *Pr-swn*, ce qui paraît nous conduire à la racine ⲥⲱⲟⲩⲛ «savoir» et on devrait alors traduire *pr-s°wnᵉ* par «la maison du savoir»[3].

Cette étymologie proposée par M. Spiegelberg est confirmée par un passage copte de la vie d'Apa Pamin, disant que ce saint était du village de ⲡⲥⲟⲟⲩⲛ, *dans le nome d'Akhmim*[4].

Sur la situation topographique de cette localité nous n'avons aucun renseignement, et M. Amélineau remarque que ce village a disparu de la nomenclature des villes et villages d'Égypte, et qu'il ne figure pas dans l'*État de l'Égypte* au XIVᵉ siècle. Mais le P. Vansleb, dans son *Journal de voyage de 1672 et 1673*, nous dit avoir laissé à sa gauche, en allant de Banawit à Schandaouil, une ancienne ville appelée *Ibsone*[5]. Or ce nom convient parfaitement à une identification avec *Ψῶνις*; c'est le mot grec lui-même précédé de l'*alif* prothétique que les

(1) Fritz Krebs, *Griechische Mumienetikette aus Aegypten* (*A. Z.*, XXXII, 1894, p. 50 et 51, n[os] 82, 83 et 85). Le numéro 10562 est encore cité par J. J. Hess, *Beiträge zum demotischen Lexicon* (*A. Z.*, XXVIII, 1890, p. 7).

(2) *Chant du Harpiste*, 82 (cité par Spiegelberg, *Aeg. und gr. Eigennamen*, p. 71*, n° 520, article *Ψῶνις*).

(3) Spiegelberg, *op. cit.*, ibid.

(4) Ms. copte 129[13] de la Bibliothèque Nationale à Paris (cité par Amélineau, *Géogr.*, p. 505).

(5) *Nouvelle relation en forme de Journal, d'un voyage fait en Égypte, en 1672 et 1673*, par le P. Vansleb (Paris, 1677), p. 371.

Arabes ajoutent toujours devant les mots commençant par une consonne double. **Ψῶνις** était donc sur la rive gauche du Nil, comme Banawit, Schandaouil, El Maragat, et cela ne fait que nous confirmer dans la croyance à un empiètement du nome Panopolite sur la rive gauche du Nil à l'époque grecque et copte.

Ibsone n'est signalé ni par l'*État de l'Égypte* au XIVe siècle, ni par Ibn Doukmak. Mais il existe aujourd'hui, sur la rive gauche du Nil, un village du nom de *Bassouna*, باصونة, dont la position et le nom répondent parfaitement à ceux de **Ψῶνις**-Ibsone. Ce village est à trois quarts d'heure au sud-est de Banawit, un peu à gauche de la route conduisant de Banawit à Schandaouil. Il fait partie du district de Tahtah, dont il est distant de deux heures quarante-cinq minutes. Il compte 1,783 habitants et, avec une dépendance, 2.545[1]. Il se trouve absolument sur l'emplacement indiqué par le P. Vansleb pour Ibsone; son identification avec cette localité, et par suite avec la **Ψῶνις** des planchettes grecques, et le **ⲡⲥⲟⲟⲩⲛ** copte, ne fait, selon nous, aucun doute.

XVIII.

L'ÎLE APOLLINARIADE.

Les étiquettes de momies du Musée de Berlin, n°s 10543, 10555, 10629, 11825 et 11835, appartiennent à des personnes originaires *ἀπὸ [τῆς] Νήσου. Ἀπολλιναριάδος*, ou *ἀπὸ Νήσου Ἀπολλιναριάδος*, ou simplement *ἀπὸ τῆς Νήσου*[2].

Les étiquettes n°s 63, 65 et 107 de la collection Forrer citent aussi cette île Apollinariade[3]. L'étiquette n° 3 de la collection Wiedemann et l'étiquette n° 38 de la collection Forrer[4] donnent la variante démotique *tm^u i n pr sḥn*(?). Nulle part il n'est indiqué que cette île dépende du nome Panopolite, mais M. Spiegelberg pense, et cela avec beaucoup d'apparence de raison, que la présence

[1] Boinet bey, *Dict. géogr.*, p. 112.

[2] Krebs, *Griech. Mumienetikette*, n°s 36, 87, 93, 24 et 29. Le numéro 36 (*A. Z.*, XXXII, p. 47) nous dit qu'un certain *Ἀπολλώνιος* fils d'Eusébès et de Tamis, *ἐτελεύτησεν ὑπὸ σκορπίου ἐν τῇ Νήσῳ Ἀπολιναριάδος*.

[3] Spiegelberg, *Aeg. und griech. Eigennamen*, p. 69*, n° 504, art. ⲛⲏⲥⲟⲥ ⲁⲡⲟⲗⲗⲓⲛⲁⲣⲓⲁⲇⲟⲥ.

[4] Spiegelberg, *Aeg. und griech. Eigennamen*, p. 69*, n° 504, art. ⲛⲏⲥⲟⲥ ⲁⲡⲟⲗⲗⲓⲛⲁⲣⲓⲁⲇⲟⲥ.

fréquente de cette localité sur des planchettes funéraires trouvées à Sohag permet de la ranger dans ce nome [1]. C'était peut-être une île formée par le grand canal qui porte aujourd'hui le nom de canal de Sohag, et qui se détache du Nil en face d'Akhmim.

XIX.

L'ÎLE DES PROFITS(?).

Quatremère [2], Champollion [3], Brugsch [4] et M. Amélineau [5] ont signalé dans le nome de Panopolis une autre île, dite en copte ⲙⲟⲩⲓ ⲙ ⲡⲁⲛⲉϩⲛⲟⲩ. Elle est citée dans les Actes et les miracles de Schenoudi : ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁ ⲛⲁⲓ ⲛⲉⲟⲩⲟⲛ ⲟⲩⲙⲟⲩⲓ ⲥⲁⲡⲉⲙⲉⲛⲧ ⲙ̀ⲫⲓⲁⲣⲟ ⲉ̀ϣⲁⲩ ⲙⲟⲩϯ ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉ ⲡⲙⲟⲩⲓ ⲙⲡⲁⲛⲉϩⲛⲟⲩ. ⲉⲥⲭⲏ ⲙⲡⲉⲙⲑⲟ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ⲛ̀ϯⲡⲟⲗⲓⲥ ϣⲙⲓⲛ [6] : « Après cela, il y avait une île à l'occident du fleuve, qu'on appelait l'île de Panéhéou; elle était située en face de la ville de Schmin ». Nous savons par la même source qu'elle était couverte de jardins et de vignes appartenant aux gens d'Akhmim. Schenoudi la fit disparaître miraculeusement sous les eaux, ce qui ne peut guère s'expliquer que si c'était une île formée par des canaux, non par le Nil. En faisant rompre les digues qui séparaient ces canaux, Schenoudi aura pu aisément submerger cette île, qui ne devait pas être du reste très grande. C'est là l'opinion de M. Amélineau [7], et elle est fort acceptable, bien qu'on puisse peut-être encore expliquer le miracle de Schenoudi, même s'il s'agissait d'une île formée par le fleuve; il serait possible qu'à une certaine époque de la vie de Schenoudi, la crue du Nil eût été une année plus considérable qu'à l'ordinaire, et que le fleuve eût recouvert entièrement les jardins et les vignobles de cette île. Les contemporains, terrorisés par les actes de vandalisme que Schenoudi ne cessait d'accomplir dans la région, lui auraient encore attribué la disparition momentanée de l'île, et y auraient vu un effet miraculeux de la colère divine.

(1) Spiegelberg, *Aeg. und gr. Eigenn.*, p. 69*, n° 504, art. ⲡⲏⲥⲟⲥ ⲁⲡⲟⲗⲗⲓⲛⲁⲣⲓⲁⲇⲟⲥ.

(2) Quatremère, *Mém. hist. et géogr.*, I, p. 132 et 133.

(3) Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons*, I, p. 263 et 264.

(4) *Géographie*, I, p. 215.

(5) Amélineau, *Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, p. 299 et 300.

(6) Manuscrit copte du Vatican, n° 66, fol. 51 (cité par Champollion, *op. cit.*, I, 263).

(7) Amélineau, *Géogr.*, p. 299 et 300.

Quant à la situation de cette île, il est problable qu'elle se trouvait sur la rive gauche ou proche de la rive gauche, puisque la Vie de Schenoudi la place à l'occident du fleuve.

M. Amélineau a combattu la traduction *île aux Bœufs* donnée par Quatremère, Champollion et Brugsch pour le nom de cette île; «les bœufs», dit-il, se traduiraient en dialecte thébain par ⲡⲁⲛⲉϩⲱⲟⲩ, tandis que ⲡⲁⲛⲉϩⲏⲟⲩ signifie «les profits». La traduction arabe de la Vie de Schenoudi porte d'ailleurs, lorsqu'il s'agit de cette île, un mot qui signifie «profits»[1]. Il est vrai d'ajouter, et cela infirme considérablement la thèse de M. Amélineau, que la même traduction arabe donne aussi dans un autre passage, l'expression «île des vents».

XX.

TAL-MARAGÉ.

Ce village est connu par une jarre de terre, découverte en 1897 au couvent de Deir-el-Aizam, à l'ouest de Siout, et exposée aujourd'hui au Musée du Caire sous le numéro 32005; sur cette jarre, est tracée à l'encre une inscription copte datée de l'an 872 de l'ère des Martyrs, soit 1257 de notre ère. Il y est question d'un certain Apa Joseph, ⲣⲙ̄ⲧⲁⲗⲙⲁⲣⲁⲅⲉ ϩⲙ̄ⲡⲧⲟϣ ⲛ̄ϣⲙⲓⲛ[2] «de Talmaragé du nome d'Akhmim». M. Maspero a déclaré que ce village n'existait plus aujourd'hui dans la plaine d'Akhmim, ou que s'il existait encore, il avait changé de nom depuis la date de l'inscription[3]. M. Loret a déclaré, lui aussi, qu'il n'existait pas de village du nom de Tel-Marageh dans les environs d'Akhmim, mais que le *Voyage en Égypte* de Granger signalait à quelques heures avant d'arriver à Akhmim, lorsqu'on vient du Caire, un village de *Maraga*[4]. M. Loret a identifié avec raison ce village avec le gros bourg d'*Al Marâghah*, المراغة, situé sur la rive gauche du Nil, à six ou sept lieues au nord d'Akhmim. Le ⲧ initial de la forme ⲧⲁⲗⲙⲁⲣⲁⲅⲉ n'est que l'article copte qui a été placé devant le mot malgré la présence de l'article arabe ⲁⲗ, et ⲁⲗ ⲙⲁⲣⲁⲅⲉ est la transcription exacte de l'arabe المراغة[5].

(1) Amélineau, *Géogr.*, p. 299 et 300.

(2) Cette inscription a été publiée en 1900 par M. Maspero, dans les *Annales du Service des Antiquités*, t. I, p. 117.

(3) *Ann. du Service des Antiquités*, t. I, p. 119.

(4) Paris, 1745, p. 30.

(5) V. Loret, *Le village de* ⲧⲁⲗ ⲙⲁⲣⲁⲅⲉ (*Sphinx*, VI, p. 103-105).

Or, nous possédons encore sur cette localité d'autres renseignements. L'État des provinces et des villages de l'Égypte dressé en l'année 1376 de notre ère, signale en effet, dans la province d'Ikhmim, الجزاير والجروف بالمراغات, ce que De Sacy traduit «les îles et les berges qui sont à Almaragat». Ces localités avaient une capacité de 433 feddans, et étaient taxées au xive siècle pour un impôt annuel de 3,000 dinars [1]. Un peu plus loin, dans la même province d'Ikhmim, sont cités également المراغات وزياجير وجزايرها «Almaragat et Zayadjir avec ses îles» avec une contenance de 30,350 feddans, et un impôt de 23,000 dinars [2], ce qui indique un groupe important de localités. De Sacy fait remarquer que le premier de ces groupes est abandonné à l'époque où il écrit (en 1810), et que l'imposition du second groupe est réduite à 19,250 dinars au lieu de 23,000. Dans la *Description de l'Égypte* d'Ibn Doukmak, datant aussi du xive siècle, le village d'المراغات figure avec 28,000 dinars et 30,353 feddans [3].

Le document le plus récent sur la géographie de l'Égypte, le *Dictionnaire géographique de l'Égypte* dressé par Boinet bey [4], range El-Maragha dans la province de Girgeh, district de Tahta, ce qui correspond parfaitement avec ce que nous savons par ailleurs de ce village; il est à 13 kilom. 2 de Tahtah, sur la rive gauche du Nil, et compte 2,999 habitants, ou, avec ses huit dépendances, 7,309 habitants [5]. Il est probable que ces dépendances, beaucoup plus considérables, on le voit, que le village lui-même, sont constituées par l'ensemble des localités indiquées dans le second groupe de l'*État de l'Égypte* au xive siècle.

L'historien géographe arabe Makrizi d'autre part nous dit qu'il existait à *El-Meraget* (qui signifie l'*étable*), village situé entre Tahtah et Tima, une église copte [6].

Enfin la liste des églises et des monastères coptes d'Abou-Salih mentionne aussi un district de *Al-Maraghat*, au pluriel, ce qui confirme l'existence de deux groupes voisins de villages portant ce nom, comme on l'a vu dans l'*État de l'Égypte* dressé au xive siècle [7].

(1) De Sacy, *Abdallatif* (p. 700).
(2) De Sacy, *Abdallatif* (p. 701).
(3) Ibn Doukmak, *Description de l'Égypte*, partie II, p. ٢٢.
(4) Publié en 1899.
(5) Boinet bey, *Dict. géogr.*, p. 361 et 640 (Index).
(6) Wüstenfeld, *Makrizi's Geschichte der Copten*, Göttingen, 1845, p. 141, n° 67.
(7) *The churches and monasteries of Egypt and some neighbouring countries attributed to Abou Saleh the Armenian* (translated by Evetts, with added notes by Alfred J. Butler, Oxford, 1895); folio 92 *b* du manuscrit, p. 257.

Il ne semble pas du reste que ce village soit d'origine égyptienne, mais de création arabe, puisque la plus ancienne mention qu'on en possède, l'inscription copte de la jarre du Musée du Caire, date du XIIIe siècle.

XXI.

PLEVIT.

Dans le même district de Tahtah se trouve le village qui portait en copte le nom de ⲡⲗⲉⲩⲓⲧ. Signalé déjà par Quatremère [1] et par Champollion [2] comme voisin de Schmin-Panopolis, ce village, où se trouvaient encore quelques païens à l'époque de Schenoudi, vit ses idoles brisées et ses temples renversés par ce moine [3]; ses habitants se liguèrent ensuite avec ceux de Panopolis pour accuser Schenoudi auprès du gouverneur de la Thébaïde et tirer vengeance de ses actes de vandalisme [4]. Ces faits ont induit Quatremère, Champollion et Brugsch [5], à placer ⲡⲗⲉⲩⲓⲧ non loin du monastère de Schenoudi d'une part (qui était, nous le verrons, à Athribis-Sohag), et dans le nome Panopolite d'autre part. Mais M. Amélineau est le premier qui lui ait donné sa place exacte; il a en effet remarqué dans la traduction arabe de la Vie de Schenoudi que ⲡⲗⲉⲩⲓⲧ était rendu par بنويطا ou بنيوطا [6], *Banâwit;* ce changement de ⲗ en ⲛ date d'ailleurs, ajoute M. Amélineau, des temps les plus anciens, car, dans un fragment copte de la Bibliothèque Nationale, on a déjà l'orthographe ⲡⲁⲛⲗⲩⲓⲧ. Or, si le village de Banâwit n'est pas cité dans l'*État de l'Égypte* de 1376, ni dans la *Description* d'Ibn Doukmak, il existe cependant encore aujourd'hui dans la province de Girgeh, district de Tahtah; il est à deux heures de Tahtah, et compte 2.262 habitants [7].

L'origine égyptienne de ⲡⲗⲉⲩⲓⲧ-Banâwit n'est pas encore connue.

(1) *Mém. hist. et géogr.*, I, p. 262.

(2) *L'Égypte sous les Pharaons*, I, p. 264.

(3) Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*, I, p. 45.

(4) *Ibid.*, p. 238.

(5) *Géographie*, I, 214.

(6) *Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, p. 359.

(7) Boinet bey, *Dictionnaire géographique*, p. 108.

XXII.

ATHRIBIS.

Dans l'Éloge de saint Macaire, évêque de Tkôou (Antaeopolis), prononcé par Dioscore, patriarche d'Alexandrie, il est fait mention d'un bourg nommé ⲁⲑⲣⲏⲃⲓ, dépendant du nome de Schmin-Panopolis, et vis-à-vis duquel était le monastère de Saint-Schenoudi [1]. Les voyageurs Vansleb [2] et Granger [3], et le géographe D'Anville [4] mentionnent les ruines de ce bourg, qu'ils appellent *Adribé* ou *Atribe.* Un fragment sahidique, publié par Mingarelli [5], cite la montagne d'ⲁⲧⲣⲏⲡⲉ, qui était, suivant Champollion [6], la partie de la chaîne Libyque contre laquelle était adossée Athribis-Crocodilopolis.

Le monastère de Saint-Schenoudi était, suivant Abou-Salih, sur cette montagne d'Adribeh [7]; lui-même est qualifié, dans le préambule de sa vie, archimandrite de la montagne d'Adribah [8].

La forme sahidique du nom est ⲁⲧⲣⲏⲡⲉ ou ⲁⲧⲣⲉⲡⲉ, la forme memphitique est ⲁⲑⲣⲏⲃⲓ, ce qui est, suivant Amélineau [9], une erreur amenée par suite de la ressemblance du nom avec celui de l'Athribis du Delta.

Le nom grec était Τριφίου [10], que l'on trouve aussi dans une lettre copte de Visa, disciple de Schenoudi, sous la forme ⲧⲣⲓⲫⲓⲟⲩ [11]. L'équivalence entre Τριφίου et ⲁⲧⲣⲏⲉ est prouvée par une étiquette de momie trouvée à Sohag, où l'origine de la défunte est indiquée en grec par ἀπὸ Τριφίου, et en copte par ⲧⲣⲟⲙⲡ̄ⲁⲧⲣⲏⲡⲉ [12].

(1) Manuscrit copte du Vatican, n° 60 (Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons*, I, 266, donne le numéro 68), folio 128, cité par Quatremère, *Mém. hist. et géogr.*, I, p. 12.

(2) *Nouvelle relation d'un voyage en Égypte*, p. 372.

(3) *Voyage en Égypte*, p. 93.

(4) *Mémoires sur l'Égypte*, carte.

(5) *Aegyptiorum codicum reliquiae* (p. 275).

(6) Champollion, *op. cit.*, I, p. 266.

(7) *Histoire des monastères d'Égypte*, fol. 82 *b*, p. 235 de la traduction Butler.

(8) Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*, I, p. 249.

(9) *Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, p. 70.

(10) *A. Z.*, XXVIII, 1890, p. 52.

(11) Zoega, *Cat. cod. copt.*, p. 567, cité par Amélineau, *Géogr.*, p. 529.

(12) Publiée par Krebs, *A. Z.*, XXXII, 1894, n° 77.

L'étiquette n° 2 du Musée Guimet donne la variante démotique *ἀπὸ Τριφείου* = *p r^e m-t-rpi*[1] «celui de t-rpi».

Ce nom *Τριφίου*, ou *Τριφειον*, ou *Θριπιειον*, était aussi celui d'un temple de la déesse Triphis adorée dans cette ville; *Τριφειον* est, dans ce nom du sanctuaire, la traduction de l'égyptien *ḥt-t-r'p'* «demeure de Triphis».

Champollion a connu cette localité, mais ne l'a pas identifiée. Quatremère l'a identifiée, mais n'a pas su où la placer. Or, les ruines du monastère de Schenoudi existant encore sous le nom de Deir-el-Abiad, le Couvent blanc, c'est près d'elles qu'il nous faut chercher l'emplacement d'Athribis (connue aussi dans les documents grecs sous le nom de Crocodilopolis). La ville actuelle de Sohag est celle qui nous semble le mieux répondre à cette condition. Elle est rangée, dans l'*État de l'Égypte* du XIVe siècle, dans la province d'Ikhmim, sous le nom de سوهاى, *Souhai*, avec 6,051 feddans et 13,543 dinars[2]. La *Description de l'Égypte* d'Ibn Doukmak lui accorde 7,032 feddans et 13,000 dinars[3]. Enfin, cette ville est aujourd'hui, sous le nom de سوهاج, Sôhag, chef-lieu d'un district, dépendant de la province de Girgeh, et compte 13,930 habitants[4]. C'est, pour la population, la seconde ville de l'ancien nome Panopolite. En discutant la question des limites de ce nome, nous avons vu que Ptolémée rangeait Crocodilopolis dans le nome Aphroditopolite[5], et nous avons dit les raisons pour lesquelles nous n'acceptions pas cette manière de voir[6].

XXIII.

SCHENALÒLET.

Ce bourg, signalé par Quatremère[7], Champollion[8] et Brugsch[9], a été identifié par M. Amélineau[10]. Il se trouve dans la Vie de Schenoudi : ⲛⲉⲟⲩⲟⲛ ⲟⲩϯⲙⲓ ϫⲉ ϣⲉⲛⲁⲗⲟⲗⲏⲧ ϧⲉⲛⲡⲟⲟⲩ ϣⲙⲏⲛ[11] «il y avait un village, nommé

(1) Spiegelberg, *Aeg. und Griech. Eigennamen*, p. 70*, n° 516.

(2) De Sacy, *Abdallatif*, p. 701, n° 19.

(3) Ibn Doukmak, *Descr. de l'Ég.*, 2e partie, p. ٢٧.

(4) Boinet bey, *Dict. géogr.*, p. 504.

(5) Ptolémée, liv. IV, chap. v, § 31.

(6) Voir plus haut, p. 42-44.

(7) Quatremère, *Mém. hist. et géogr.*, I, p. 464.

(8) Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons*, I, p. 265.

(9) *Géographie*, I, p. 214.

(10) Amélineau, *Géogr.*, p. 426-428, et *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*, I, p. 3, note 6.

(11) Ms. copte de la Bibliothèque Nationale, n° 66.

Schenalôlet, dans le nome de Schmin ». Schenoudi y naquit. Son nom, pense Brugsch, est issu du mot ϣⲉⲛⲁⲗⲟⲗⲓ « vignoble », qu'il rapproche de l'égyptien [hiéroglyphes] « la ville des vignobles[1] », souvent citée sur les monuments de l'Ancien empire. Cette ville d'*Aarrit* était à la vérité dans la région de Memphis, mais il se peut qu'un autre bourg du même nom ait existé dans la région panopolitaine, car le vignoble était dans l'antiquité très répandu sur tout le territoire égyptien.

Brugsch déclarait en 1857 que les ruines de ce village n'avaient pas encore été retrouvées. Mais M. Amélineau les a reconnues dans le bourg actuel de *Schandaouil*, شندويل, et l'intercalation du ⲧ (د) entre les mots composants ϣⲉⲛ et ⲁⲗⲟⲗⲏⲧ ne lui semble pas un obstacle à cette identification; on aurait, selon lui, une formation analogue à celle de ϣⲉⲛⲧⲁⲏⲥⲓ « le bois d'Isis »[2]. Ce bourg de Schandaouil répond du reste aux conditions topographiques requises, étant à une petite distance au nord-ouest d'Akhmim, sur la rive gauche du Nil. Sans doute l'*État de l'Égypte* au XIVe siècle le place, sous le nom erroné de شندويد, *Schandawid*, dans la province d'Assiout[3]; mais cette indication n'est pas un obstacle, car aujourd'hui ce bourg fait bien partie de la province de Girgeh, district de Sohag.

Situé à 22 kilom. 700 au sud de Tahtah, le bourg de Schandaouil compte 4,352 habitants, avec ses deux dépendances, 5,274[4]. Au XIVe siècle, il figurait sur l'*État de l'Égypte* pour 5,908 feddans; sa redevance en dinars n'est pas indiquée[5]. Mais, d'après Ibn Doukmak, cette redevance est de 20,000 dinars, et le bourg contient 10,584 feddans[6], ce qui indique une localité assez considérable.

A quelques kilomètres au sud de ce bourg, et plus près du Nil, existe aussi le village de *Geziret El-Schandaouil*, جزيرة الشندويل, rangé dans le district de Sohag; il est à une heure trente minutes de Sohag même, et compte 6,668 habitants, avec ses huit dépendances, 7,634[7]. Au XIVe siècle, l'*État de l'Égypte* le range également dans la province d'Assiout, et il figure dans ce recensement pour 6,000 feddans de contenance et 10,000 dinars de redevance : celle-ci fut,

(1) LEPSIUS, *Denkmäler*, II, 50.

(2) AMÉLINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*, II, p. 283.

(3) DE SACY, *Abdallatif*, p. 699, n° 24.

(4) BOINET BEY, *Dict. géogr.*, p. 134.

(5) DE SACY, *ibid.*

(6) IBN DOUKMAK, *Descr. de l'Ég.*, 2e partie, p. ٢٧.

(7) BOINET BEY, *op. cit.*, p. 217.

paraît-il, réduite plus tard à 2,500 dinars[1]. Ibn Doukmak mentionne aussi ce bourg, sous la forme Geziret-Schandawid, mais sans autre indication[2].

Il n'est pas douteux que ce dernier village ne soit formé par une ancienne île, qu'un déplacement ultérieur du cours du Nil aura rattachée à la terre ferme.

XXIV.

PIIAH-ALOLI.

Un autre nom de lieu, formé avec le mot «vignoble» comme le précédent, est cité dans la Vie de Schenoudi, au cours du récit des expéditions qu'entreprit ce moine contre les villages restés païens des environs d'Akhmim. Le texte copte l'appelle ⲡⲓⲓⲁϩ ⲁⲗⲟⲗⲓ, ce que la traduction arabe transcrit بياهالولى «le village du raisin[3]». Un autre manuscrit arabe donne la forme بياهالولى, ce qui donnerait en copte ⲡⲓϩⲁⲙ ⲁⲗⲟⲗⲓ «le pressoir du raisin[4]». Ce village fut brûlé par Schenoudi, et il semble oiseux d'en rechercher les traces aujourd'hui. Cependant il existe dans cette région, à deux heures de Tahtah et dans le district de ce nom, sur la rive gauche du Nil, un village de 2,000 habitants, 3,229 avec ses six dépendances, et qui porte le nom de بنى هلال, *Beni-Helal*[5]. Serait-ce là une survivance du nom de l'ancien village copte, sinon de ce village lui-même?

XXV.

DEMNOU.

Le village de Demnou «dans le pays d'Akhmim» est signalé au *Synaxare*, à la date du 7 Toubah[6]. Il existait encore au XIVe siècle, car l'*État de l'Égypte* le mentionne dans la province d'Akhmim, avec une contenance de 1,856 feddans et une redevance de 2,000 dinars[7]. La *Description* d'Ibn Doukmak le cite aussi,

[1] De Sacy, *Abdallatif*, p. 699, n° 17.

[2] Ibn Doukmak, *Desc. de l'Ég.*, 2e partie, p. ٢٧.

[3] Amélineau, *Géogr.*, p. 346.

[4] Amélineau, *Monuments pour servir*, etc., I, p. 386 et note 3.

[5] Boinet bey, *Dict. géogr.*, p. 118.

[6] Amélineau, *Géogr.*, p. 138.

[7] De Sacy, *op. cit.*, p. 701. M. Amélineau a lu par erreur 1,850 feddans et a rangé faussement ce village dans la province d'Assiout.

sous la forme دمنوا, avec 2,000 dinars et 1.556 feddans[1]. Abou-Salih dit, dans son *Histoire des églises et des monastères,* que le district de *Dimnû* possède, sur la rive occidentale, une église nommée d'après le glorieux saint Abou Baghâm[2]. Le géographe arabe Yakout place cette église en face d'Akhmim, et déclare qu'elle est grande et très fréquentée[3]. Enfin Demnou existe encore aujoud'hui (دمنو), dans le district de Sohag, à trente minutes de cette ville, et compte 884 habitants[4].

XXVI.

PSOUMBELEDJ.

Cette localité a été tout récemment étudiée dans un article de M. von Lemm[5], dont nous voudrions simplement rappeler les conclusions.

Dans un fragment sahidique du martyre de l'apôtre Simon, publié par Zoëga[6] et par Guidi[7], il est fait mention de la montagne du bourg de Psenbellé dans le nome Schmin π[ⲧⲟⲟⲩ ⲛⲟⲩ]ϯⲙⲉ ϫⲉ[ⲡⲥⲛⲃⲁⲗⲗⲉ] ϩⲛ̄ⲡ̄ (sic) ⲧⲟϣ ⲡ̄ϣ[ⲙⲓⲛ][8]. Champollion[9] et Quatremère[10] ont connu cet endroit, mais n'ont pu préciser davantage sa situation. M. Amélineau pense qu'il devait être sur la rive droite du Nil, car de ce côté les montagnes sont très rapprochées de la rive[11], ce qui du reste n'est pas un argument très fort.

M. von Lemm, de son côté, doutait de la lecture ⲡⲥⲛⲃⲁⲗⲗⲉ, à cause de l'existence, dans Quatremère, d'un lieu dit *Psoumbeledj*[12]. Quatremère disait que ce nom était celui « d'une forteresse (*κάστρον*), qui paraît avoir été située près de la ville de Panopolis », car l'évêque Macaire de Tkôou (ou Antéopolis)

(1) Ibn Doukmak, *Desc. de l'Ég.*, partie II, p. ٢٧.

(2) Abou Salih, *Churches and monasteries,* folio 86 *a*, p. 242.

(3) *Geographisches Wörterbuch* (édit. Wüstenfeld), II, p. 601.

(4) Boinet bey, *Dict. géogr.*, p. 168.

(5) *Kleine koptische Studien* (fasc. I, n° V), dans le *Bull. Acad. impér. des Sc. de St-Pétersbourg*, X, n° 5, p. 408-412.

(6) *Catal. codic. coptic.*, p. 237.

(7) *Frammenti Coptici*, p. 46, 47.

(8) *Frammenti Coptici, Cod. Borgian.*, CXXVII.

(9) Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons*, II, 316.

(10) Quatremère, *Mém. hist. et géogr.*, supplément, p. 27.

(11) Amélineau, *Géogr.*, p. 378.

(12) Quatremère, *op. cit.*, I, p. 265, d'après un discours attribué à Dioscore, patriarche d'Alexandrie (Ms. copte du Vatican, n° 68, fol. 151).

raconte qu'il envoya de Psoumbeledj chercher Nestorius pour se rendre au concile de Chalcédoine, mais que celui-ci venait d'expirer; or nous savons que Nestorius mourut dans un lieu voisin de Panopolis [1]. D'après cela, M. von Lemm pensait devoir identifier Psenbellé avec Psumbeledj, et corriger la lecture douteuse ⲡⲥⲛⲃⲁⲗⲉ en ⲡⲥⲛⲃⲁϫⲉ.

Or cette supposition se trouva confirmée par un fragment du même martyre de l'apôtre Simon [2], qui donnait à plusieurs reprises la lecture ⲡ̄ⲥⲓ̈ⲛⲃⲁ̄ϫⲉ; l'existence d'un village de ⲡⲥⲛⲃⲁⲗⲉ ne se justifiait donc pas; elle n'était due qu'à une faute de lecture de Zoëga.

M. von Lemm, passant ensuite à la signification du nom de Psoumbeledj, remarque que les noms de localités en ⲡⲥⲉⲛ- sont fréquents, et que ⲡⲥⲛ-ⲃⲁϫⲉ (sahidique) ou ⲡⲥⲩⲙ-ⲃⲉⲗϫ (bohaïrique) signifie quelque chose comme «le passage des tessons»; nous aurions donc affaire à une colline formée de tessons et de débris, à ce que les Arabes nomment aujourd'hui un *kôm* ou un *tell*.

Lorsque Quatremère a conclu du passage relatif à la mort de Nestorius que Psoumbeledj devait être proche de Panopolis, il a eu raison. L'*Histoire de l'Église* d'Evagrius Scholasticus [3] nous dit en effet (liv. I, chap. VII) que Nestorius après avoir été envoyé en bannissement à l'oasis d'El-Khargeh, puis à Panopolis, de là à Éléphantine, et de nouveau à Panopolis, fut enfin chassé dans un lieu proche de Panopolis, où il mourut; *μετῆγε δὲ πάλιν ἡμᾶς ἐκ τῆς Πανὸς πρὸς τὴν ὑπ'αὐτὴν ἐνορίαν.* Ce lieu n'est pas nommé, mais il n'est pas douteux que nous ayons à y reconnaître Psoumbeledj.

D'autre part, la traduction arabe de la Vie de Schenoudi nous dit qu'on chassa Nestorius dans un endroit nommé *Kôm-esch-schafaq* : ورجعوا الى بيوتهم ونفوا نسطور الى كوم الشقق [4] «ils revinrent à leur maison, et chassèrent Nestorius à *Kôm-esch-schafaq*». Malgré les objections, peu sérieuses à la vérité, présentées par M. Amélineau contre l'identification de ce Kôm-esch-schafaq [5], M. von Lemm se déclare partisan de cette identification, le sens «colline de tessons» du nom Kôm-esch-schafaq, convenant parfaitement à ⲡⲥⲛⲃⲁϫⲉ.

[1] Cf. Amélineau, dans les *Mém. des Membres de la Miss. franç. du Caire*, IV, p. 92, 145 et 164; et Amélineau, *Géogr.*, p. 383, et *Index*, p. 589.

[2] A la Bibliothèque Royale de Berlin, Cod. orient. Berolin., n° 1607, fol. 4-8.

[3] Migne, *Patrologia graeca*, 86. P. II, surtout p. 2441 et 2444.

[4] Amélineau, *Mémoires de la Mission française du Caire*, IV, 248.

[5] Amélineau, *Géogr.*, p. 230 et 384.

Il ne semble donc pas douteux :

1° Que le village dit Psenbellé soit à rayer de la liste des localités du nome Panopolite[1];

2° Que les restes du village copte de Psoumbeledj, situé dans ce même nome, soient à chercher au Kôm-esch-Schafaq actuel, proche sans doute de Panopolis.

Ajoutons, pour terminer, que, suivant M. Amélineau, Psoumbeledj était une des stations militaires qui commandaient les routes conduisant aux oasis du désert Arabique ou à la mer Rouge[2] (d'où son nom de Κάστρον).

XXVII.

BOPOS.

Nous avons dit que le nome Panopolite se terminait, selon V. Langlois, vers le sud-est, à la localité de Bopos[3]. Or ce village nous est bien connu. C'est celui que la Vie copte de Pakhôme appelle ⲫⲃⲱⲟⲩ[4] : c'est là que ce saint construisit le grand couvent qui devint bientôt le centre de toute sa communauté cénobitique. D'après le récit qui nous est resté de l'érection de ce monastère dans la Vie de Pakhôme, Phbôou était au nord de Tabennêsi, la patrie du saint; suivant d'autres textes, il était assez proche de ce bourg pour qu'on pût y aller et en revenir le même jour. Quelques scalæ coptes-arabes l'ont traduit à tort par Edfou, mais la traduction arabe de la Vie de Pakhôme a donné la forme exacte فاو (confirmée par les transcriptions grecque et latine Βαυ et *Bau*). Or Faou est le nom d'un village existant encore aujourd'hui. Champollion l'a placé trop au nord, en aval de Scheneset-Chénoboskion, et dans le district de Hou-Diospolis; il l'a assimilé faussement à Faou-Baasch[5]. Mais Quatremère l'a situé avec exactitude en face de Hou-Diospolis[6]. Ni l'*État de l'Égypte* en 1376, ni la *Description* d'Ibn Doukmak ne le mentionnent. Aujourd'hui il dépend

[1] Crum, *Kataloge der koptischen Handschriften des Britischen Museums,* confirme sur ce point l'opinion de M. von Lemm.

[2] Amélineau, *Géogr.,* p. 384.

[3] Voir plus haut, p. 41.

[4] Voir Amélineau, *Géogr.,* p. 331-333.

[5] Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons,* I, p. 243-246; cf. aussi D'Anville, *Mém. sur l'Égypte,* p. 194.

[6] Quatremère, *Mémoires historiques et géographiques sur l'Égypte,* I, p. 125-128.

de la province de Qéneh et du district de Dechna. Il est scindé en deux villages :

1° Faou-Bahari, فاو بحرى, distant de Dechna de deux heures et demie, avec 900 habitants, et 4,298 si l'on y joint ses dix dépendances [1];

2° Faou-Qabli, فاو قبلى, distant de Dechna de 5 kilom. 900, avec 5,056 habitants, et 10,273 en y comprenant ses dix dépendances [2].

XXVIII.

FAOUGUELI.

Quatremère a le premier signalé, d'après les Actes de Saint-Lucaron, un village nommé Tdjeli, dont ce saint était natif [3]; il l'a placé dans la province d'Ashmouneïn. Champollion, presque en même temps, notait l'existence, « à égale distance de Schmin et de la ville que les Grecs nommèrent Antéopolis, à six lieues environ au nord de l'une et au midi de l'autre, sur la rive orientale du Nil », d'un bourg nommé ⲫⲃⲱⲟⲩ ⲧϫⲉⲗⲓ, qu'il pensa devoir appartenir au nome Panopolite [4]. Ce bourg, ajoute-t-il, n'est pas mentionné par les documents coptes ni par les anciens géographes grecs ou latins, ce qui fait supposer que ce n'est pas le même que celui de Quatremère. Ce n'est que par le nom de Faou-Djeli que lui donnent les Arabes que Champollion dit avoir été conduit à regarder ce bourg comme une ville égyptienne. Faou n'est que la corruption arabe de l'égyptien ⲃⲱⲟⲩ, et Djeli, prononcé aussi Djola, dérive, dit-il, de la racine égyptienne ϫⲟⲗ ou ϫⲉⲗ « empêcher, défendre ». Donc ⲫⲃⲱⲟⲩ ⲧϫⲉⲗⲓ désignait sans doute un poste militaire.

Brugsch déclara ensuite que ⲫⲃⲱⲟⲩ ⲧϫⲉⲗⲓ était expressément nommé dans les manuscrits coptes (sans dire lesquels), mais que les textes hiéroglyphiques ne l'avaient pas encore fait connaître [5]. M. Amélineau signala aussi le village actuel de Faou-Gaoulâ, فاو جُلى [6], auquel l'*État de l'Égypte* au XIVe siècle attribue 800 feddans de capacité et 2,500 dinars de redevance, en le classant dans la

[1] Boinet bey, *Dictionnaire géographique*, p. 195.

[2] Boinet bey, *op. cit.*, p. 195.

[3] Quatremère, *Mém. hist. et géogr.*, I, p. 369.

[4] Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons*, I, p. 268.

[5] *Géographie*, I, 214.

[6] Amélineau, *Géogr.*, p. 333.

province d'Akhmim[1]. Ibn Doukmak le cite aussi pour 2,500 dinars et 1,823 feddans[2]. Enfin ce village existe encore aujourd'hui dans le district de Sohag, dont il n'est distant que de quinze minutes en barque; il compte 1,771 habitants[3]. Remarquons en terminant que cette courte distance entre Faougueli et Sohag, indiquée par le *Dictionnaire géographique* de M. Boinet bey, concorde assez mal avec ce que dit Champollion : il n'est pas vraisemblable que le village copte de ⲫⲃⲱⲟⲩ ⲧϫⲉⲗⲓ ait été à six lieues, soit vingt-quatre kilomètres, de Panopolis, à moitié chemin entre cette ville et Antéopolis, car le Faougueli moderne est beaucoup plus rapproché d'Akhmim que de Qau-el-Kebir (l'ancienne Antéopolis); il est à peu près en face du bourg de Gheziret-Schandaouil, sur la rive droite.

XXIX.

TABENNÈSI.

Tout ce que nous connaissons sur cette localité a été réuni et exposé par M. Amélineau[4]. Pakhôme y établit son premier couvent de cénobites. Elle était sur les bords du Nil, à une petite distance au sud-ouest de Phbôou (Faou-Qebli), car on pouvait de Tabennèsi se rendre à Phbôou et en revenir dans la même journée. Son nom copte ⲧⲁⲃⲉⲛⲛⲏⲥⲓ signifie «les palmiers d'Isis», comme l'ont dit avec raison Quatremère[5] et Champollion[6]. La traduction arabe de la Vie de Pakhôme l'appelle طبانسين, et le *Synaxare* arabe, à la date du 14 Pachons, *Donnaseh*. Ce dernier nom, légèrement modifié, donnerait celui du bourg actuel de Dechna ou Dachni, qui correspond exactement comme emplacement à celui de l'ancienne Tabennèsi. Dachni (دشنى) est cité, dans la province de Kous, par l'*État de l'Égypte* de 1376, pour 6,773 feddans et 6,000 dinars[7]. C'est aujourd'hui le chef-lieu d'un district de la province de Qéneh, dont il est distant de 30 kilom. 700; il compte 1,217 habitants, avec ses sept dépendances, 10,933[8].

(1) De Sacy, *Abdallatif*, p. 701.
(2) Ibn Doukmak, *Descr. de l'Ég.*, 2e partie, p. ٢٧.
(3) Boinet bey, *Dict. géogr.*, p. 195.
(4) *Géogr.*, p. 469-471.
(5) Quatremère, *Mémoires historiques et géographiques de l'Égypte*, I, 281-283.
(6) Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons*, I, 236-238.
(7) De Sacy, *op. cit.*, p. 703.
(8) Boinet bey, *op. cit.*, p. 165.

Nous proposons naturellement cette identification sous toutes réserves, mais vu la facilité avec laquelle le س et le ش arabes peuvent se confondre, le mot Donnaseh pourrait fort bien être devenu Donnasheh, d'où Dechna serait dérivé par une simple transposition de syllabes[1].

Enfin, les documents coptes nous présentent ⲧⲁⲃⲉⲛⲛⲏⲥⲓ comme relevant du diocèse de Dendéra[2], et si nous l'avons mentionné dans cette étude, c'est en raison de l'indication de Ptolémée, qui prolonge au sud-est le nome Panopolite jusqu'à Qéneh[3]; il n'est pas impossible que le nome Panopolite se soit étendu jusque-là à l'époque gréco-romaine, et que les deux diocèses de la rive gauche (Hou-Diospolis et Dendéra) n'aient commencé à le démembrer qu'à l'époque copte, en attirant à eux les parties trop éloignées de Panopolis pour subir avec efficacité sa direction religieuse.

XXX.

QÉNEH.

Il en a sans doute été de même du village copte de ⲕⲱⲛⲏ, l'ancienne [hiéroglyphes] égyptienne, qui nous est du reste fort mal connu par les documents coptes; seules les scalæ coptes-arabes le mentionnent assez souvent : son nom arabe était قونة; quant à son nom grec, il était *Καινὴ πόλις* «la ville neuve», ce qui indique que la ville avait dû disparaître à la fin de l'histoire d'Égypte, et qu'elle fut rebâtie plus tard à l'époque grecque; le nom copte et le nom arabe dérivent naturellement de l'adjectif *καινός*. Il semble que ce soit cette même ville que mentionne Hérodote, lorsqu'il dit, au sujet de Chemmis-Panopolis : *ἔστι δὲ Χέμμις πόλις μεγάλη νομοῦ τοῦ Θηβαικοῦ ἐγγὺς Νέης πόλιος*[4]. Le nom de *Νέα πόλις* est absolument synonyme de *Καινὴ πόλις*; mais il est vrai que Ptolémée place Kainépolis à plus de 100 kilomètres de distance de Panopolis, ce qui est beaucoup pour qu'Hérodote puisse la dire *ἐγγύς*, c'est-à-dire proche de

[1] D'Anville, *Mémoires sur l'Égypte*, p. 194, identifie cette ville qu'il nomme *Tabenna*, avec *Geziret-Abu-Garib*, qu'il place un peu au-dessous de *Faou-Bausch*.

[2] Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*, II, 39. Voir aussi D'Anville, *op. cit.*, p. 194.

[3] Voir plus haut, p. 42.

[4] Hérodote, II, 91.

Panopolis. Cependant, comme il n'y a pas d'autre grande ville de ce nom dans la région, nous sommes bien obligés d'admettre que la Νέα πόλις d'Hérodote est la Qéneh moderne [1].

Nous n'insisterons pas sur cette ville, qui est bien connue. Elle est aujourd'hui, sous le nom de قنا, capitale de la province du même nom, avec 24,364 habitants [2].

C'est, nous l'avons vu, à Καινὴ πόλις que se terminait à l'époque de Ptolémée, vers le sud-est, le nome qui nous occupe; au-delà commençait le nome Coptite [3].

XXXI.

LÉPIDOTONPOLIS.

Nous avons fort peu de renseignements sur cette localité. Elle est signalée par Ptolémée, sous la forme Λεπιδότων πόλις, comme faisant partie du nome Panopolite [4], mais à l'époque copte, elle dépendait du diocèse de Hou-Diospolis [5]. Brugsch dérive son nom du poisson Lepidotus [6], d'après le passage suivant d'Hérodote : *νομίζουσι δὲ καὶ τῶν ἰχθύων τὸν καλεύμενον λεπιδωτὸν ἱερὸν εἶναι καὶ τὸν ἔγχελυν* [7]. Quant à sa situation géographique, Brugsch la place en face de ⲦⲠⲞⲨⲢⲀⲚⲎ [8]. Champollion remarque de son côté qu'elle ne se confondait pas avec cette Tpourané (la Bouliena moderne), car elle était sur la rive droite du Nil, tandis que celle-ci se trouve sur la rive gauche [9]. M. Amélineau ne la cite même pas. Enfin la carte jointe à la dernière édition du guide Baedeker l'assimile à la ville actuelle d'*Awlad-Yehia* [10], ou plus exactement avec le bourg de *Mechaïch* position qui répond en effet aux conditions exigées. Or, comme Faou, ce village est divisé en deux parties :

1° Awlad Yehia Bahri (اولاد يحيى بحرى), comptant 3,980 habitants, et situé à une heure de Girgeh, qui est le chef-lieu du district dont il dépend;

(1) AMÉLINEAU, *Géogr.*, p. 393-394.
(2) BOINET BEY, *Dict. géogr.*, p. 316.
(3) Voir plus haut, p. 42.
(4) PTOLÉMÉE, liv. IV, chap. V, § 32.
(5) CHAMPOLLION, *L'Égypte sous les Pharaons*, I, 248.
(6) *Géographie*, I, 214.
(7) HÉRODOTE, II, 72.
(8) *Géographie*, I, 214.
(9) CHAMPOLLION, *L'Égypte sous les Pharaons*, I, 248.
(10) *Aegypten* (édit. 1902), p. 221.

2° Awlad Yehia Kebli (اولاد يحيى قبلى), comptant 5,248 habitants, et situé à deux heures de Girgeh [1].

XXXII.

SCHINSCHÎF.

Ce village est signalé dans les *Actes* du martyr Djòòré, natif de ϫⲓⲛϫⲏⲃ [2]. Le *Synaxare*, qui a résumé le martyre de ce saint, le place dans le nome d'Akhmim [3]. Il est également cité deux fois dans la traduction arabe de la Vie de Schenoudi, et l'on y voit qu'il devait être situé près de la montagne puisqu'il lui devait son nom, et à l'est du Nil, puisque Schenoudi, venant de son monastère d'Athribis pour visiter son ami Thomas dans la montagne de شنشيف, est obligé de traverser le Nil. M. Amélineau pense que Schinschîf était cependant tout près d'Athribis, puisque Schenoudi rentre à son monastère dans la même journée après avoir rendu les derniers honneurs à Thomas. Il en conclut, on ne sait trop pourquoi, que ce village était plus probablement au sud qu'au nord d'Akhmim [4].

Schinschîf est cité dans l'*État de l'Égypte* de 1376, sous la forme شنسيف, *Schinsif*, comme faisant partie de la province d'Akhmim; il avait une contenance de 1,322 feddans et payait 3,000 dinars de redevance [5]. Il n'existe plus aujourd'hui, ou du moins ne figure pas au dictionnaire de M. Boinet bey.

XXXIII.

TANÂY.

Comme le village précédent, celui de Tanây est cité dans les *Actes* de Djòòré, sous la forme ⲧⲁⲛⲉⲓⲱ [6]. Au *Synaxare* arabe, il est transcrit par طناى, Tanay [7].

(1) Boinet bey, *Dict. géogr.*, p. 99.
(2) Publiés par Rossi, *I martirii di Giòòre, Heroei*, etc. (Torino, 1887): cité par Amélineau, *Géogr.*, p. 453.
(3) *Synaxare*, 10 Kihak.
(4) Amélineau, *Géogr.*, p. 454.
(5) De Sacy, *Abdallatif*, p. 701.
(6) Rossi, *op. cit.*, p. 27 (cité par Amélineau, *Géogr.*, p. 478).
(7) *Synaxare*, 10 Kihak.

Il n'est pas plus facile à identifier que Schinschîf, dont tout porte à supposer qu'il devait être voisin.

XXXIV.

SÉLINO.

L'Itinéraire d'Antonin indique, sur la route de Panopolis à Antéopolis, à seize milles romains au nord de la première et à seize milles également au sud de la seconde, une localité du nom de *Sélino* [1]. D'autre part, Ptolémée place dans le nome Antéopolite, au sud d'Antéopolis même, une ville qu'il appelle **Πάσσαλος**, ou, comme le portent certaines variantes, **Πασσάλων** [2]. Suivant Victor Langlois, nous l'avons vu, ces deux localités de Sélino et **Πάσσαλος** n'en formeraient qu'une seule, qui aurait été à la limite du nome Antéopolite [3]. Le commentateur de Ptolémée dans l'édition Didot admet aussi cette identité et l'explique ainsi : la forme *Pa-salon* serait simplement Sélino avec l'article préfixe [4].

Il est vrai qu'il fait aussitôt une réserve : il se pourrait que ces deux localités fussent différentes, et que Passalos fût à identifier avec la *Pesla* que l'*Itinéraire d'Antonin* place beaucoup plus au nord, entre Hierakon et Antinoé [5]; Ptolémée aurait simplement commis une erreur de classement en la plaçant dans le nome Antéopolite. Passalos serait d'autre part identique à la *Pescla* ou *Pesela* de la *Notitia Dignitatum* [6]. C'était là, du reste, bien avant déjà, l'opinion de D'Anville, qui disait : « Ce n'est pas, ce semble, trop hasarder, de penser que le lieu dont le nom se lit *Pescla* dans la *Notice de l'Empire*, est le même que *Pesla* dans l'*Itinéraire*. J'ai même été plus loin, en croyant que ce pouvait être le même lieu que *Passalus* dans Ptolémée, nonobstant que cette position y paraisse au-delà d'Antæopolis plutôt qu'en deçà, voisine de Panopolis et non d'Antinoé [7] ».

[1] *Itinerarium Augusti Antonini*, édit. Parthey et Pinder, 166, 4.

[2] Ptolémée, liv. IV, chap. v, § 32.

[3] Victor Langlois, *Numismatique des nomes d'Égypte*, p. 16 : voir plus haut, p. 41.

[4] Ptolémée, édition Firmin Didot, t. II, p. 723, note 4.

[5] *Itinerarium Augusti Antonini*, édit. Parthey et Pinder, 167, 3.

[6] Édition Böcking, III, p. 75.

[7] D'Anville, *Mémoires sur l'Égypte*, p. 190-191.

C'est aussi à cette opinion que nous nous rangeons; Passalos est en effet dans Ptolémée à 27° 30′ de latitude, ce qui la place beaucoup plus au nord qu'Antéopolis, et même qu'Assiout, mais encore pourtant sur le territoire du nome Antéopolite, environ à l'endroit où est la Pesla de l'*Itinéraire*, la Pesela (Pescla) de la *Notitia*. Elle ne peut donc être confondue avec Sélino qui est nettement au sud d'Antéopolis dans l'*Itinéraire*, et n'a rien à voir avec le nome dont nous nous occupons. L'idée de Langlois qui en fait la limite entre les deux nomes Panopolite et Antéopolite ne repose absolument sur rien.

Nous n'avons donc à nous occuper que de *Sélino*. Or D'Anville a cité une place du nom de *Selinon* qui est la même; l'*Itinéraire*, dit-il, la met au-dessus d'Antéopolis, mais il y a au-dessous, beaucoup plus au nord, une localité *Silin* «avec un canal ouvert pour l'avantage de son territoire en particulier[1]». Champollion, s'appuyant sur cette remarque, place Selinon-Silin entre Antéopolis au sud et Lycopolis-Assiout au nord[2]». Si D'Anville et lui ont raison, si la Sélino de l'*Itinéraire* est à identifier avec la *Silin* arabe d'aujourd'hui, il faut admettre que l'*Itinéraire* a fait erreur en la citant entre Anteu et Pano, et la ranger avec Passalos dans le nome Antéopolite, non dans celui qui nous occupe.

En tout cas, la question est obscure, et jusqu'à nouvel ordre, il nous est impossible de fixer plus exactement la position de Sélino.

XXXV.

ANANU.

Le nom de cette localité se trouve dans la *Table de Peutinger*, qui la place entre Panopolis et Chénoboskion, à dix-sept milles au sud de la première, et à vingt-huit milles au nord de la seconde[3]. Elle ne nous est pas connue par ailleurs, et nous ne pouvons dire à son sujet qu'une seule chose certaine, c'est qu'elle est à chercher sur la rive droite du Nil. Aucune appellation de village moderne ne rappelle ce nom d'*Ananu*.

(1) D'Anville, *Mémoires sur l'Égypte*, p. 191. — (2) Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons*, I, p. 273. — (3) Cité par le commentateur de Ptolémée, édit. Firmin Didot, t. II, p. 723, note 7.

XXXVI.

DEKTADRITOU.

Ce bourg est cité sous la forme ⲆⲈⲔⲦⲀⲆⲢⲒⲦⲞⲨ au papyrus n° 13 de Boulaq, comme se trouvant dans la terre de Schmin[1]; à la fin de ce même papyrus, qui est un contrat de vente, la signature d'un témoin donne la variante : «Moi, Thomas . . . de ⲆⲈⲔⲠⲀⲦⲢⲒⲦⲞⲨ, dans la terre de Schmin[2]». De ces deux formes, une est certainement fautive. Quant à préciser la situation de ce bourg qui n'est pas connu par ailleurs, il n'y faut pas songer. M. Amélineau pense que c'était une simple ferme appartenant à un Grec, comme le montre la forme génitive du nom, et il fait remarquer que tous les noms de ce type ont disparu après la conquête arabe[3].

XXXVII.

PSITTACHEMMIS.

Étienne de Byzance nous a conservé le souvenir de ce bourg, mais les termes dans lesquels il le fait ne permettent guère un essai d'identification : **Ψιτ-τάχεμμις**, dit-il, *κώμη τῆς Αἰγυπτίας· τὸ ἐθνικὸν Ψιτταχεμμίτης, καὶ τῷ τύπῳ τῶν εἰς ης, καὶ ὅτι τοῦ ἁπλοῦ τοῦ Χέμμις, τὸ ἐθνικὸν Χεμμίτης*[4]; cela revient à dire que ce nom se comporte comme le simple *Χέμμις* au moyen duquel il est formé.

M. Amélineau, interprétant ce nom, le décompose en ⲠⲤⲈⲚ + ⲦⲞ + Akhmim, et le range dans le nome d'Akhmim[5]. Mais nous savons qu'il existe aussi dans le Delta une autre Chemmis, et on pourrait aussi bien songer à faire dériver Psittachemmis de celle-ci que de celle du nome Panopolite.

Champollion a connu cette localité, et l'a rangée «parmi les noms de villes de l'Égypte dont la position est inconnue, qui ont été conservés par les Grecs».

(1) Revillout, *Actes et contrats des musées égyptiens de Boulaq et du Louvre*, p. 90.

(2) *Ibid.*, p. 93.

(3) Amélineau, *Géogr.*, p. 136.

(4) Étienne de Byzance, *Ethnica*, édit. Dindorff (Leipzig, 1825), t. I, p. 470.

(5) Amélineau, *Géogr.*, p. 381.

Il cite à ce propos une autre localité analogue, dont le nom est aussi formé avec celui de Chemmis : c'est Ψώχεμμις [1].

XXXVIII.

PSÔCHEMMIS.

Les *Actes* de Saint-Apatir et de sa sœur Iraï mentionnent parmi les compagnons de ces saints, détenus à la prison d'Antinoé, un certain Siméon « originaire de ⲧⲁⲡϣⲟ [2] ». Quatremère n'a pu identifier ce bourg [3], et Champollion l'a identifié faussement avec ⲡϣⲱ, lieu de naissance du patriarche Isaac, situé dans le Delta, à l'est de la branche pélusiaque [4]. M. Amélineau dit que si le mot ϣⲟ désigne le *sable*, c'est une forme purement thébaine, et qu'il faut en conséquence chercher le village ⲧⲁⲡϣⲟ en Haute-Égypte. Il y voit le bourg de la province d'Akhmim, nommé *El Ramleh à El Bibarat*, الرملة بالبيارت, qui est mentionné dans l'*État de l'Égypte* au XIVe siècle, avec 452 feddans de contenance et 2,031 dinars de redevance [5]. Ce village a d'ailleurs disparu aujourd'hui, et cette identification reste, de l'aveu même de M. Amélineau, fort douteuse.

En tout cas, si ⲧⲁⲡϣⲟ est à chercher dans la région d'Akhmim, ne serait-il pas possible d'y voir la Ψώχεμμις des *Actes* de Saint-Apatir, en rapprochant le mot ψω du copte ⲡϣⲟ? A moins que, comme Psittachemmis, Psôchemmis ne soit à placer de préférence dans le Delta [6].

Ces deux dernières localités ne relèvent donc pas de façon certaine du nome Panopolite.

XXXIX.

SAMENT.

Champollion mentionne ce bourg, à la fin de son ouvrage, parmi les « noms égyptiens de lieux dont la position est inconnue, transcrits et adoptés par les

(1) CHAMPOLLION, *L'Égypte sous les Pharaons*, II, p. 333.

(2) HYVERNAT, *Actes des martyrs de l'Égypte*, p. 99 (cité par AMÉLINEAU, *Géogr.*, p. 481).

(3) QUATREMÈRE, *Mém. hist. et géogr.*, I, p. 350.

(4) CHAMPOLLION, *op. cit.*, II, p. 44-45.

(5) DE SACY, *Abdallatif*, p. 700.

(6) C'est ainsi que Brugsch identifie Ψώχεμμις à la capitale du deuxième nome de la Basse-Égypte, [hiéroglyphes] ou Létopolis, sans donner, il est vrai, la raison de cette identification (*Dictionn. géogr.*, p. 344, et *Géogr.*, I, p. 243).

Arabes [1]. L'*État de l'Égypte* le signale aussi dans la province d'Akhmim, sous la forme سمنت avec une redevance de 2,500 dinars et une contenance de 1,713 feddans [2]. Il figure de même dans la *Description* d'Ibn Doukmak [3], mais a aujourd'hui complètement disparu. La province arabe d'Akhmim ayant embrassé au Moyen-âge un territoire beaucoup plus considérable que l'ancien nome Panopolite, il n'est pas certain que Sament ait fait partie de l'ancien nome de ce nom.

XL.

SCHEDSINA.

Ce village nous est connu par la grande Vie arabe de Pakhôme, sous la forme شدسنا. Ce saint y bâtit un monastère [4]. Il devait, dit M. Amélineau, se trouver dans la région d'Akhmim, car nous savons qu'il y avait trois couvents près de cette ville, Schedsina, Tesminé et Tasi [5]. Il n'a pas été connu de Champollion ni de Quatremère, et semble avoir aujourd'hui complètement disparu. Son nom était, suivant M. Amélineau, formé de deux mots coptes, dont le premier doit être ϣⲉⲧ, et dont le second reste inconnu.

XLI.

TASI.

C'est aussi le nom d'un monastère bâti par Pakhôme, et son nom se trouve dans la Vie grecque de ce saint, tandis qu'il n'est pas dans l'Abrégé memphitique ni dans la grande Vie arabe. M. Amélineau n'ose pas trop croire à son existence, car le texte qui nous en a conservé le souvenir n'est pas sûr. En tout cas, s'il a existé, c'est dans la région de Panopolis qu'il devait se trouver, ainsi que Tesminé et Schedsina [6].

(1) Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons*, II, p. 332.

(2) De Sacy, *Abdallatif*, p. 701.

(3) Ibn Doukmak, *Descr. de l'Ég.*, 2e partie, p. ٢٩.

(4) Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*, II, p. 568-569.

(5) Amélineau, *Géogr.*, p. 428-429.

(6) Amélineau, *Géogr.*, p. 485-486.

XLII.

ESCHMINY.

C'est le nom d'un des couvents fondés par Pakhôme dans la ville même d'Akhmim; son nom est du reste formé avec le nom même de Schmin-Akhmim[1].

XLIII.

LE COUVENT BLANC.

Le monastère fondé par Schenoudi sur les bords de la montagne Libyque, dans la région d'Athribis-Crocodilopolis, est connu en arabe sous le nom de Deir-el-Abiad, ou Couvent Blanc. Ses ruines existent encore aujourd'hui, à une certaine distance à l'ouest de Sohag[2].

XLIV.

LE COUVENT ROUGE.

Ce couvent se trouve à trois heures environ au nord du précédent, également sur les bords de la chaîne Libyque; il doit son nom de Deir-el-Ahmar, ou Couvent Rouge, à la couleur des briques dont il est construit. Il fut fondé par Abou Bischaï, un contemporain de Schenoudi et son disciple; il a compté jadis jusqu'à trois mille moines[3].

XLV.

DERMADOUD.

Ce couvent a été vu et signalé par le voyageur anglais Richard Pococke au XVIIIe siècle; il est situé, suivant lui, à l'est d'Akhmim, dans la montagne Arabique,

[1] Amélineau, *Monuments*, etc., II, p. 646.

[2] Abou Salih, folio 82*b* et seq. (édit. anglaise, p. 235 et seq.); voir aussi Makrizi, *Geschichte der Copten* (traduction Wüstenfeld, p. 105, n° 57); Curzon, *Monasteries of the Levant*, chap. xi, p. 128, et Yakût, *Geographisches Worterbuch*, II, p. 641.

[3] Makrizi, *op. cit.*, 105, n° 58.

et la solitude sauvage de son site a été fort remarquée par Pococke[1]. Il fut fondé par Abou-Halbanah, près d'une source d'eau qui tombe de la montagne à cet endroit dans un réservoir[2]. C'est ce monastère que Makrizi désigne sous le nom de «couvent des sept montagnes», parce qu'il était situé à l'entrée de sept vallées. Les gorges qui l'abritaient étaient si profondes que le soleil s'y levait deux heures plus tard qu'ailleurs, et qu'il y faisait la nuit le soir deux heures plus tôt. La source d'eau vue par Pococke arrosait, suivant Makrizi, une prairie qui s'appelait Wadi-el-Moluk, en raison d'une plante qui poussait ici, la *Moluka*, qui avait la propriété de teindre l'eau en rouge, et qui était fort employée par les chimistes et les teinturiers[3]. On sait en effet que Panopolis-Akhmim était et est encore renommée pour ses fabriques de tissus aux couleurs brillantes.

XLVI.

EL-CARCAS.

Mentionné par Makrizi[4], ce couvent était situé devant le précédent, et enchâssé dans la montagne, au sommet de laquelle il se trouvait; aucun chemin n'y conduisait; il fallait, pour l'atteindre, escalader le rocher à pic. Sa distance au précédent couvent était ainsi, quoique minime à vol d'oiseau, de trois heures cependant, en raison de la difficulté du chemin. A ses pieds coulait aussi une source d'eau douce entourée d'arbres *bân*.

XLVII.

DEIR-EL-HADID.

Ce monastère est cité au *Synaxare*, à la date du 16 Kihak, comme bâti au pays d'Akhmim. Il était, comme les précédents, à l'est de la ville, et renfermait une église en l'honneur des saints Eulogius et Arsénius. Il avait la forme d'un

(1) *A Description of the East*, etc. (t. I, p. 78).

(2) Abou Salih, folio 86 *a* (édit. anglaise, p. 243). C'est Butler qui propose l'identification du couvent d'Abou Halbanah avec le Dermadoud de Pococke.

(3) Makrizi, *op. cit.*, p. 96, n° 19.

(4) *Geschichte der Copten* (trad. Wüstenfeld), p. 96, n° 20.

château, et était bâti assez près du fleuve pour qu'on y pût lancer un homme: de grands crocodiles se chargeaient de dévorer les gens qui ne respectaient pas l'église des deux saints. Ce monastère, dit M. Amélineau, a aujourd'hui disparu[1]; il est pourtant indiqué sur la carte du *Guide* Bædeker, à l'est d'Akhmim, tout près du Nil et de la montagne, et le texte même du *Guide* nous dit qu'on voit à cet endroit un couvent copte bâti en forme de forteresse, et peuplé aujourd'hui de cent personnes, hommes, femmes et efnants; il possède une église à trois nefs avec coupoles[2].

XLVIII.

SABRA.

Ce monastère, situé à l'est d'Akhmim, ne renfermait, au dire de Makrizi, qu'un seul moine. Son nom lui vint d'une tribu arabe qui s'appelait ainsi. Il fut bâti au nom de l'Ange Michel[3].

XLIX.

LA MONTAGNE DES OISEAUX.

Quatremère nous donne, au sujet de cette localité, de curieux renseignements[4]. D'après Shabesty, cité par Makrizi[5] et par Abou-Salih[6], il existe, dans les environs d'Akhmim, un grand monastère où les chrétiens se rendent de toutes les parties de l'Égypte. Il est situé près du *mont de la Grotte,* montagne où l'on voit une fente, dans laquelle des oiseaux d'une espèce nommée *Abou-kîr* ou *Boukîr* viennent introduire leur bec en poussant de grands cris. Ils passent tous la tête dans cette fente, jusqu'à ce que celle-ci se referme sur l'un d'entre eux, et qu'il se trouve ainsi prisonnier: il se débat jusqu'à ce qu'il meure, et

(1) Amélineau, *Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, p. 132.

(2) Bædeker, *Aegypten* (édit. 1902), p. 220 et carte.

(3) Makrizi, *Geschichte der Copten*, p. 96, n° 21.

(4) Quatremère, *Mémoires historiques et géographiques sur l'Égypte*, I, p. 33.

(5) Makrizi, *op. cit.*, p. 95, n° 17.

(6) Abou Salih, folio 86 *a* (édit. anglaise, p. 243).

tous les autres boukirs s'enfuient. Ce monastère, ajoute Abou-Salih, est célèbre pour ses miracles fameux [1].

Nous n'avons malheureusement sur cette montagne des Oiseaux que des renseignements contradictoires. Ibn Saïd la place dans la province de Siout [2]; Makrizi lui assigne encore une position différente, vis-à-vis de Samalout [3]. Il est fort difficile de se débrouiller dans cette confusion, et de savoir où placer exactement cette fente et cette montagne des Oiseaux.

L.

BOSÒKHIS.

Les trois localités suivantes ne doivent être rangées qu'avec réserve dans le nome Panopolite.

La première est mentionnée sur les deux étiquettes de momies n°s 10558 et 10570 du Musée de Berlin [4]; le défunt est dit dans chacune originaire ἀπὸ Βοσώχεως, ce qui doit être une forme génitive d'un bourg nommé Βοσῶχις. M. Spiegelberg le décompose en *pr* ou *bu-Sbk* «la demeure, ou le lieu de Sebek» [5]. Mais comme ce nom se trouve sur des tablettes provenant de la nécropole de Sohag, il n'est pas impossible de supposer qu'il a fait partie lui aussi, comme Sohag, du nome Panopolite.

LI.

KEB (?).

Ce nom de lieu se trouve aussi sur une planchette funéraire bilingue du Louvre, qui a été découverte à Sohag [6]; après le nom de la défunte et une

(1) Abou Salih, folio 86 *a* (édit. anglaise, p. 243).
(2) Cité dans Aboulféda, *Descriptio Aegypti*, texte arabe, p. 20.
(3) Makrizi, *Gesch. der Copten*, p. 95, n° 17.
(4) Fr. Krebs, *Griechische Mumienetikette aus Aegypten* (*A. Z.*, XXXII, 1894, p. 36 et seq., n°s 26 et 28).
(5) *Aegyptische und Griechische Eigennamen*, p. 67*, n° 489.
(6) Publiée par Revillout, *Revue égyptologique*, VI, 101, n° 6 *bis*.

invocation à un dieu nommé Aroéris, le texte démotique porte la mention : «écrit à Keb (?)». Ce nom, que M. Revillout hésite à lire *Keb* ou *Kebs*, porte le déterminatif des noms géographiques; c'est sans doute un lieu où l'on rendait un culte à Aroéris, et comme il se trouve sur une tablette venant de la nécropole de Sohag, on peut supposer qu'il se trouvait aussi situé dans la région de cette ville, c'est-à-dire dans le nome Panopolite.

LII.

KOMENTIOS.

Enfin, Quatremère a relevé dans la Vie de Schenoudi le nom d'un bourg appelé ⲕⲟⲙⲉⲛⲧⲓⲟⲥ[1]. Il le décompose en deux mots grecs : *κωμὴ Διὸς* et traduit «le village de Jupiter». Sans doute, rien n'indique qu'il ait fait partie du nome qui nous occupe plutôt que de tel autre, et M. Amélineau a bien raison de dire qu'il ne sait pas quel était ce village ni sa situation[2]. Mais le fait qu'il est en relation avec Schenoudi peut faire penser qu'il ne se trouvait pas très loin des autres localités citées dans la vie de ce saint, et que nous avons passées en revue.

CONCLUSION.

Cette étude n'a pas du tout la prétention d'être définitive, et son titre seul l'indique. Nous avons voulu simplement grouper dans un travail d'ensemble les données, restées jusqu'à présent disséminées, que nous possédions sur une cinquantaine de noms de lieux dont la majeure partie, sinon absolument tous, sont situés avec certitude sur le territoire qui formait jadis le nome Panopolite. Là où nous n'avions aucun renseignement nouveau à ajouter à ce qui était déjà connu, nous avons cru bon de résumer le plus brièvement possible les résultats des travaux antérieurs pour indiquer à quel point exact en étaient nos connaissances à l'heure actuelle. Là où, au contraire, des lacunes ou des erreurs existaient, nous nous sommes efforcés de combler les unes et de corriger les

[1] Quatremère, *Mém. histor. et géogr. sur l'Ég.*, I, p. 189. — [2] Amélineau, *Géogr.*, p. 229.

autres. Mais le présent travail doit être considéré comme un instrument plutôt que comme une œuvre définitive.

Il est destiné surtout à permettre la réalisation ultérieure d'un ouvrage complet sur la géographie et la topographie d'un des nomes les plus intéressants et aussi les mieux connus par les documents d'origine copte, grâce à des figures comme celles de Schenoudi et de Pakhôme. Les renseignements, très brefs, relatifs aux monastères, pourraient en particulier faire à eux seuls l'objet d'une étude spéciale; nous en laissons le soin à de plus compétents, car cette étude exige une connaissance approfondie des auteurs arabes.

Un travail définitif sur la géographie antique de telle ou telle partie de l'Égypte nécessiterait non seulement le relevé de tous les villages existant encore aujourd'hui en tant qu'agglomérations humaines et, à ce titre, classés sur les cartes, mais encore et surtout la connaissance exacte des noms attribués par les indigènes aux *kôm,* aujourd'hui inhabités, mais qui recèlent les débris d'une ancienne bourgade. Or, cette connaissance ne peut être acquise que de la bouche même des indigènes, et sur place.

Aussi la carte que nous avons cru bon de joindre à ce travail n'a-t-elle pas plus que le travail lui-même de caractère définitif : elle est destinée surtout à constituer un répertoire, facile à consulter, de ceux des noms géographiques qui sont cités dans le texte, et qui ont pu être situés avec certitude.

Le Caire, 26 janvier 1904.

H. Gauthier.

NOTE ADDITIONNELLE.

A propos des localités mentionnées dans nos paragraphes VI et VII, nous devons signaler l'opinion, tout récemment émise par M. Spiegelberg, suivant laquelle *Min-chenti,* [hiéroglyphes], ne serait qu'une autre désignation de Panopolis elle-même, et *Ta-qâhti,* [hiéroglyphes], un simple nom commun signifiant quelque chose comme *district*[1]. M. Spiegelberg cite à l'appui de son affirmation un

[1] W. Spiegelberg, *Ein demotischer Grabstein aus Achmim,* dans le *Rec. de trav.*, XXVI, 1904, p. 162-163.

certain nombre d'exemples qui semblent lui donner pleinement raison. Il interprète donc le passage de la stèle de Nekht-Min à Berlin, que nous avons cité[1], de la manière suivante : «Vorsteher der Scheunen aller Götter des Districtes von *Hntj-M(j)n* (= Achmim)», et propose de corriger ainsi l'interprétation et la traduction de Brugsch. Sur la stèle de Karnak, en effet, dont nous avons parlé plus haut, aux lignes 2 et 5, des expressions comme et semblent montrer que *Qâh* ne peut être un nom propre[2].

Si M. Spiegelberg a raison, les deux localités de Min-Chenti et de Taqahti sont à supprimer de la liste géographique que nous avons dressée pour le nome Panopolite. — H. G.

Le Caire, 14 novembre 1904.

[1] Voir plus haut, page 61. — [2] G. Legrain, *Deux stèles trouvées à Karnak en février 1897* (*A. Z.*, XXXV, 1897, p. 14).

SUR

UNE REPRÉSENTATION DU DIEU OUKH

PAR

M. ÉMILE CHASSINAT.

J'ai signalé, il y a quelques années[1], une série de noms propres inédits, usités sous le moyen empire dans la principauté de Cusæ, que j'avais relevés sur des monuments provenant de la nécropole de Meir. Depuis lors, un tombeau découvert à Koçeir el-Amarna, sur la rive droite du Nil, en face de Cousieh, en a fourni de nouveaux exemples qui la complètent[2].

Tous ces noms sont construits sur un modèle uniforme. Ils rentrent dans la catégorie de ceux qu'on rencontre un peu partout à travers l'Égypte sous la XIIe dynastie, tels que [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], [hiéroglyphes]. Mais ils se distinguent toutefois de ceux-ci par l'élément initial, qui se compose d'un signe [hiéroglyphe], [hiéroglyphe], avec des variantes graphiques assez nombreuses dues évidemment à des transcriptions maladroites, dont j'ai établi la lecture *oukh*. En voici du reste quelques spécimens caractéristiques : [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], [hiéroglyphes][3].

J'avais été amené à conclure, de l'examen et de la comparaison de ces formes avec d'autres telles que celles auxquelles je fais allusion plus haut, sans qu'il me fut possible cependant de fournir des preuves directes, que le groupe [hiéroglyphes]

(1) É. Chassinat, *Note sur la lecture d'un nom propre en usage sous le moyen empire*, dans le *Recueil de travaux*, t. XXV, p. 62-64.

(2) Mohammed Chabân et J. E. Quibell, *Sur une nécropole de la VIe dynastie à Koçeir el-Amarna*, dans les *Annales du Service des antiquités*, t. III, p. 250 et seq. M. Chabân classe à tort ce tombeau dans la VIe dynastie. Il appartient certainement à la XIIe.

(3) M. Chabân et J. E. Quibell, *op. cit.*, p. 256.

n'était autre chose que le nom d'une divinité locale adorée dans la ville de Cusæ conjointement à Hathor.

Un singulier hasard est venu confirmer cette hypothèse. En copiant les textes du *mammisi* d'Edfou, j'ai relevé, sur la face latérale d'une des architraves de la partie nord du portique, une figure de divinité bestiale, dont je donne ci-contre la reproduction (fig. 1) d'après un dessin exécuté par M. Pieron, représentant un lion dressé sur ses pattes de derrière et brandissant deux couteaux de ses membres antérieurs. A côté d'elle, on lit la légende suivante : [hieroglyphs].

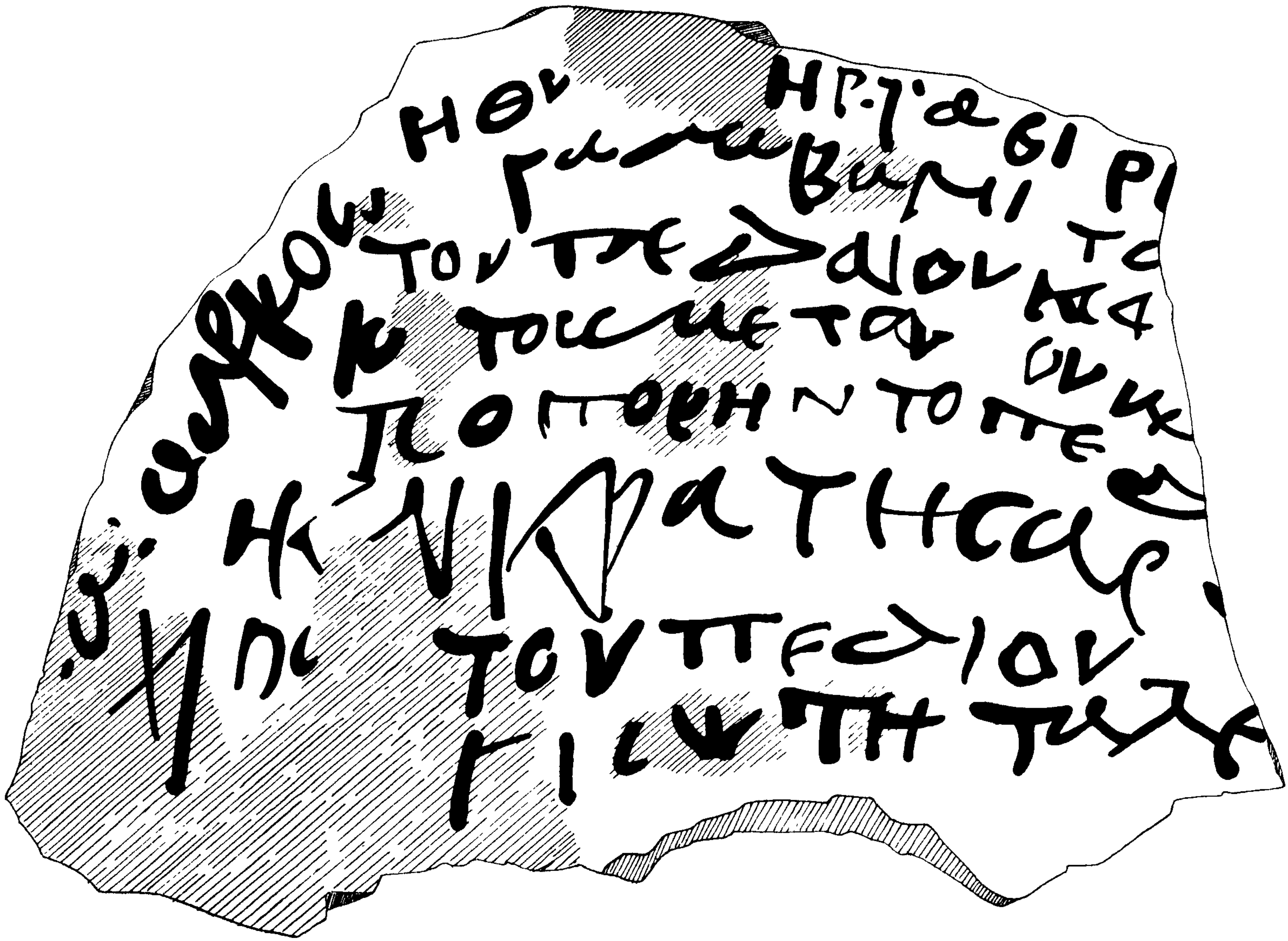


Fig. 1.

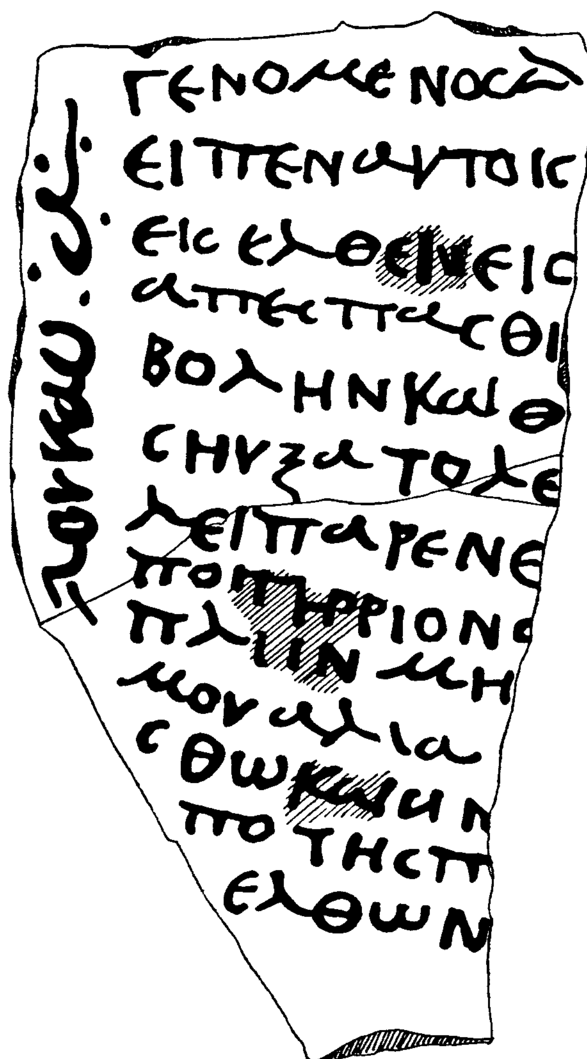
S'agit-il du dieu auquel les gens de Cusæ rendaient un culte et dont les textes de Meir m'avaient fait soupçonner l'existence? Tout semble l'indiquer. Le signe [hieroglyphs] donné en variante de [hieroglyphs] ne doit pas surprendre; il est communément employé, dans les noms qui nous occupent, sous la forme [hieroglyphs][1].

É. Chassinat.

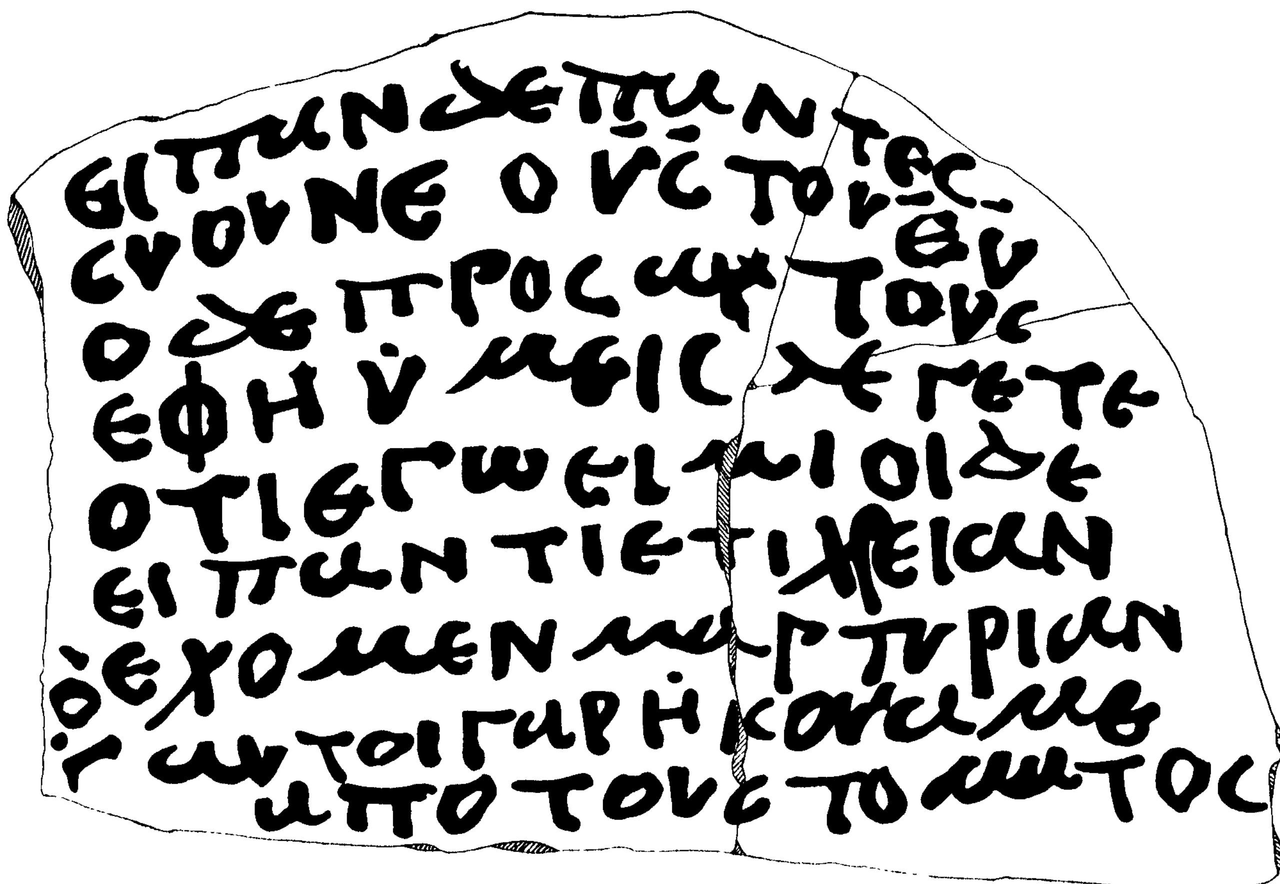
(1) É. Chassinat, *Note sur la lecture d'un nom propre en usage sous le moyen empire*, dans le *Recueil de travaux*, t. XXV, p. 62-64, pass. Une stèle de la XIIe dynastie, conservée au Musée du Caire et citée par M. Lieblein, *Dictionnaire des noms propres*, supplément, n° 1493, en fournit une variante plus extraordinaire, [hieroglyphs], qui montre bien l'indécision dans laquelle les scribes se sont trouvés pour la transcription de ce signe.



Ostracon n° 2.



Ostracon n° 7.



Ostracon n° 16.

Nome Panopolite.

CONTRIBUTION

À L'ÉTUDE DE LA LITTÉRATURE ARABE-COPTE

PAR

M. ÉMILE GALTIER.

I.

FRAGMENT DE LA VIE ARABE DE SCHNOUDI.

Les biographies copte et arabe de Schnoudi ont été publiées par M. Amélineau[1]. La biographie arabe est contenue dans quatre manuscrits[2], celui de l'église copte de Naggadeh, celui de l'église de Louqsor, celui de la Bibliothèque patriarcale du Caire, et celui du couvent de Moharraq. Il en existe aussi un manuscrit au British Museum. Le fragment qui suit est tiré d'un manuscrit de l'Institut français du Caire. Les manuscrits dont s'est servi M. Amélineau pour son édition et notre fragment dérivent tous d'un même archétype : le texte que nous publions ne présente en effet qu'un petit nombre de leçons différentes, qui malheureusement n'éclaircissent pas beaucoup certains passages obscurs du texte de M. Amélineau. Nous avons reproduit le manuscrit exactement, conservant son orthographe particulière, د au lieu de ذ, ز au lieu de ذ, ه pour ة, ي pour ئ. Les lettres dépourvues de points diacritiques sont surmontées d'un petit trait oblique. Nous n'avons pas corrigé non plus les fautes de langue qui sont des plus grossières, et qui, réunies aux fautes d'orthographes les plus étranges (اطعنا pour اطلعنا, منسك pour مسلك, جنه pour حيه, غضب pour خصب) et aux omissions faites par le scribe, rendent parfois la lecture de ce manuscrit assez difficile. Nous nous sommes contenté de corriger au bas des pages les fautes les plus grossières. C'eut été une superfétation d'ajouter à ce texte une traduction : nous

[1] *Mémoires publiés par la Mission française du Caire*, t. IV. — [2] Amélineau, *l. l.*, p. XLVIII.

renvoyons le lecteur à celle de M. Amélineau. Le seul intérêt que présente ce texte, c'est qu'il donne une date. M. Amélineau discutant l'époque à laquelle a pu être faite la traduction arabe écrit[1] : «Il n'est guère facile d'indiquer cette époque, qu'on doit peut-être étendre jusqu'au XIIIe siècle de notre ère et qu'on ne peut, je crois, faire commencer avant le Xe». Le manuscrit confirme en effet cette hypothèse : on lit à la fin de ce fragment : «Cette Vie du saint abba Schnoudi a été terminée le samedi, 25 méchir de l'année des Martyrs 1072», c'est-à-dire 1356 de l'ère chrétienne. Cette date est écrite non point avec les lettres coptes habituelles, mais avec le deuxième système de numération qui est encore usité chez les Coptes[2]. Or cette date n'est évidemment qu'une date de copiste, qui a voulu marquer le jour où il avait achevé sa tâche, et comme les divers textes présentent déjà des leçons assez divergentes, il faut supposer pour cela qu'il s'est écoulé un assez long temps entre le moment où la Vie fut traduite en arabe et la copie qui en fut faite à la date de 1356, et que par suite la Vie arabe de Schnoudi est comme l'a supposé M. Amélineau bien antérieure au XIVe siècle.

FRAGMENT DE LA VIE DE SCHNOUDI.

[Fol. 28.] وهودا قد شَرَحَت لكم اجزا يسيره من عجايب وفضايل ابونا القديس المتنبي ابا شنوده واضع الناموس الرسولي البتول الارشيمطريدس عديل الملايكه المعلم الحسن التى اجراها الله على يديه وشاهدتها بعيناي وسمعتها بادناى ولمستها بيداى انا فيصا تلميد الشيخ الطاهر تم من بعد هدا طعن ابى في ايامه ولزم[3] فراش موته[4] فى اول يوم من[5] شهر ابيب فوافا اليه السيد المسيح بالليل و جلس عنده يعزيه فقال له ابى يا ربي والهى الى[6] يمكنك ان [fol. 27] تقوينى كالاول كى

[1] Amélineau, *l. l.*, p. LII.

[2] Ainsi le كتاب الثمرة الجنية فى اعراب اللغة القبطية de Barsoum effendi, 1 vol., Caire, 1593 de Dioclétien, porte à chaque page une numération triple, à gauche ⲁ, ⲃ, ⲅ, etc., au milieu ١, ٢, ٣, etc., et à droite le deuxième système de numération.

[3] En marge علة qu'on ne saurait lire : عليه, car la construction habituelle est لزم avec l'accusatif.

[4] Après موته, le manuscrit porte un petit cercle à l'encre rouge.

[5] Les mots surmontés d'un trait sont écrits à l'encre rouge.

[6] الى, lisez : ألا; le texte de M. Amélineau donne : هل ترى يمكنك ce qui est une forme vulgaire, dont la traduction n'est pas : «Ne veux-tu pas me rendre vigoureux?» mais : «Peux-tu me rendre vigoureux?» هل ترى = هل. On dit de

انطلق الى المجمع لشان ان البطرك الطاهر ارسل يستدعينى لا[1] اقف على ما يسد[2] الهراطقه الدين يجدفون على التالوت المقدس وينسبوه من النقص الى لاهوتك[3] اجابه السيد المخلص بنعمه عظيمه وكلام عظيم لتريد يا صفيى شنوده اد تريد عمرا اخر بعد هدا العمر المتمادى الدى قجمت فيه انت في مايه وتسع سنين وشهرين منذ يوم ولدت الى يوم وفاتك ودلك انك ربط[4] بالاسكيم الملايكى وانت فى تسع سنين ومايه سنه وشهرين اقتهم منذ ربط راهب وتمام السابع من ابيب اد هو يوم مقدس هلم الى عندى[5] اما كن الراحه اتنيح[6] الى الابد واعلم انهم سيجدفون فى دلك المجمع متل اريوس دلك الزمان اد تجليت على مارى بطرس خاتم الشهدا فى الاسكندريه وقميصى علي ممزق واما ماسك بجنبيه الصقهم كيلا ينكشف عورتى[7] اجاب بطرس الامين الصادق يارب من مزق قميصك فقلت له اريوس مزقه اد يغرقنى من ابى والروح القدس [fol. 26] اجابه القديس ابا شنوده ليت كان قريب منى الان لكنت ابطش به بهدا الوكايه التى فى يدى الى القتل قبل ان يمد يده التى ستقطع من زنده الى قميصك المقدس تم اقطع لسانه من اصله قبل ان يجدف عليك انت خالق السما والارض اجابه السيد المخلص وقال طوباك يا صفيى شنوده والصلاح يكون لك واد قد توجعت لى وللباسى كدا ايضا قميصى الدى اقترعوا عليه واقتصموه[8] اليهود دلك الزمان ان جزو منه وشى اخر نفيس جليل فى خزاين الملوك فد يظهر فى مدينه اخميم فادا تنيحت قد يسير ملاكى امام ابيك فيصا[9] ويريه اياهم فيوافى بهم الى جسدك الطاهر ليضى نورهم حيت يكون فيه جسدك اكراما واجلالاً لك

même : *yâtarâ baqâ lak zeman winta sâkin fil madineh di?* «y a-t-il longtemps que vous habitez cette ville?». Cette expression n'a pas été comprise par Burton dans sa traduction des *Mille et une nuits* (éd. en 12 vol., 1894, t. VII, p. 177, l. 24), qui traduit (éd. de Beyrout, V, 57), avant-dernière ligne, فيا هل ترى من يغربك على هذا par «Would Heaven I wot who seduced thee thereto». Cf. encore p. 232, l. 10 = Beyr., V, p. 101, l. 17. Cette traduction d'ailleurs estimable, laisse cependant à désirer comme exactitude dans le détail: j'en pourrais citer de nombreux exemples.

(1) Corrigez لِأَقِفَ على «pour que je prenne connaissance de».

(2) Pour : يصد (?).

(3) Lire : الوهيتك.

(4) Lire : رُبطتَ.

(5) Ajoutez : الى avec Amélineau.

(6) Lire : تَتَنَيَّح.

(7) Afin que ma «nudité» n'apparut point. — Cette leçon est préférable à celle du manuscrit de M. Amélineau : «Je tenais les deux parties de ma robe (déchirée) afin qu'elles ne s'écartent pas» et non «afin qu'elle ne me quittât pas». Cf. l'expression ستر العورات «il a mis fin aux abus». Sacy, *Chrestom.*, II, 72. Voyez d'ailleurs le *Panégyrique de Macaire de Tkôou*, dans Amélineau, p. 111 : «Je pris les deux morceaux de ma tunique, je les ramenai l'un sur l'autre afin que mon *corps* (πacωma) ne parut pas».

(8) Lire : اقتسموه.

(9) Ms. : قيصا.

الى الابد وان[1] اقيم ابنك مكانك فله ينبغى البركه ويستوجبها (ولما لغظ السيد المسيح بهدا الاقوال ارتقا الى السموات والملايكه يسبحونه بسلام امين) وهدا ما قاله ابى[3] بمنطقه القدس تم انه قال اشتهى يسير من بقل مصلوق فطبخته وقدمته له فقال لى [fol. 25] خده وضعه فوق السطح حتى اقول لك ففعلت بحسب قوله وفى تالت يوم مرضه قال لى امضى واوفينى[4] بسليقه البقل فدهبت واحضرتها اليه ولما كشفنا عنه وجدناه قد تراح[5] ونتن جدا فقال ايها النفس استعلى مما تشتهيه ولم يدوقه فاخدته انا وطرحته وانا متوجع القلب جدا لاجل وفات[6] ابى فانا قد نكون ايتامًا مند اليوم والى بعد تم ان المرض تقل عليه جدا حتى بلغ الى سادس يوم من ابيب فاستدعا[7] بعظما الابنا[8] الى عنده فقال لنا للجميع انا استودعكم لله يا اولادى الاحبا فهودا مشية[9] الله اقتضت ان ارتحل من هدا المنزل وان يفرق نفسى من جسدى البايس اسمعوا من ابيكم فيصا بعد[10] لانه (هو) الذى يكون لكم اب وراع فقلت له وانا باكى العين حزين القلب اغفر لى يا ابى فليس لى قدره على متل دلك فقال لى القديس متبسم ان السيد المسيح الدى اقامك وقدمك وابهات الكنوبيا ايمة الرهبنه[11] فلا يتعرض احد اليهم [fol. 24] الرب يديم بركته عليكم وعلى اماكنه المقدسه الى الابد اتبت[12] بسلام فى ساير ايامك يا بنى تم ان جسدك يمكت عند جسدى بل احدر ان تضع[13] جسدى حيت فيه[14] كيلا يكون لتدكار اسمى شنعه بعد حين بل اجعله حيت سمعيتى[15] اخاطب فيه السيد المسيح دفعات شتى الدى هو اورشليم الموضع الدى اعده الرب لى اما انا فسقط[16] على عنقه مع الاخوه وبكينا جدا قايلين انتطق[17] وتدعنا يا ابينا من اين نجد انسان متلك ليعطينا من الطعامين الالهى والبشري ودلك ان ميامرك وموعظاتك عموا العالم باسره تم ان الرب منحك موهبة عظيمه لا قيمه لها تم قال لنا اى احفظوا[18] بالاوامر التى اسندها[19] اليكم لا ترفضوا تعاليمى فبقوه

(1) Lire : أَلآن et أَقم.

(2) Les mots entre parenthèses manquent dans Amélineau.

(3) Lire : لابى.

(4) وافى pour اوفى.

(5) Lire : تروّح.

(6) Lire : وفاة.

(7) Ms. : فاسدعا.

(8) Lire : أَبنَاء, le manuscrit de M. Amélineau a : الابا الذين عنده.

(9) ومشية, lire : مشيئة.

(10) Lire : بعدى.

(11) Lire : الرهبان ou رهبانيّة.

(12) Lire : أَثْبُت.

(13) Lire : تدع avec Amélineau.

(14) Lire : حيث دفن فيه ou حيث دُفن.

(15) سمعيتى, lire : سمعتَنى.

(16) سقط, lire : سقطت.

(17) Lire : تنطلق.

(18) احفظوا «retenez, observez les recommandations» et non «apprenez», cf. le copte, p. 89.

(19) Lire : اسندتها, cf. p. 89, du texte copte : «que je vous ai faites».

الهى ساتعدى سياجًا ومحبه الاخوان وابدل الصدقات للمساكين والغربا و لا تقفلوا[1] من ديرنا المقدس اقبلوا كل احد لاجل المحبه الالهيه لتاوى اليكم ملايكه الرب فقد ابى[2] اعتلن لكم مرارًا كتيره بعد خروجى من الجسد كحسب الفصل المكتوب اى لست ادعكم ايتام عن [fol. 23] قليل احضر اليكم[3] فتوجعت قلوبنا واكبادنا جدا ولما لاح الصبح بكره اليوم السابع من شهر ابيب تقل عليه المرض جدا تم و[4] فى السادسه من هدا النهار الواحد قلت له يا ابى انى لكييب عليك فقال ويلى[5] يا ابنى ان الطريق لبعيده والمنسك[6] شاق وان فى السبيل صعوبات هايله وسلاطين جايرة الويل لى ان كيف القا الرب فقلت له يامسيح الرب وعمدة ابهاتنا ويا جامع شمل الرهبنيه والكهنوتيا[7] يا ايها الملك الصديق السراج المضى على ساير المسكونه اد تخاف انت ايضا بعد هدا العباده وهدا المكايده[8] والمشقا[9] الهايله التى قبلنها[10] واجتهدت[11] فيها فقال الى[12] بمنطقه المقدس ان الرحمه عند الرب والنجاه العظيمه لديه ولما قال هده سكت قليلا تم بهت[13] قليلا تم نادى قايلا اصنعوا محبه وباركونى يا ابهاتى القديسين هلموا واجلسوا واصطفوا قدامى حسب طقوسكم هاروسا الابا قد وافون والانبيا هاالرسل والمسيحيه[14] ها البطاركه وروسا الدياره وساير الاصفيا كحسب تراتيبهم وللوقت [fol. 22] نادى[15] يا ابى انطونيوس محب الغربا يا ابى مقاريوس محب التواضع يا ابى بخوميوس الشجره المثمره هلم الى اولادك الاصفيا يا ابى ابجول الدى اقام لنا المجمع يا ابى ابشاي الناسك الشجاع امسك بيدى لانهض لكى اسجد لسيدى يسوع المسيح الدى احببته بكل نفسى فقد وافى معهم[16] وملايكته يا سواريانوس هودا قد جيت لانك قد تنادى[17] وللوقت فاحت رايحه طيبه دكيه[18] واسلم الروح فى يدى الله وملايكته فى السابع من شهر ابيب حين الساعه السادسه وللوقت انكبيت

(1) Ms. : تقفلوا, Amélineau : لاتقطعوهم من أديرتنا, copte : «aimez les frères, soyez charitables, recevez les pauvres et les étrangers, ne les faites pas sortir des monastères saints, recevez chacun» (p. 89), من est à supprimer.

(2) ابى, corrigez : انّى.

(3) JEAN, *Évangile*, XIV, 18.

(4) Supprimez و.

(5) Le manuscrit de M. Amélineau attribue les mots ويلى à Besa ; la leçon de notre texte semble préférable.

(6) والمنسك, lire : المَسْلَك.

(7) Amélineau donne : سركة.

(8) مكايده, lire : مكابده.

(9) Lire : المشاق ou plutôt : مشقات.

(10) Ms. : قبلبه.

(11) Ms. : اجهتدت.

(12) Lire : لى ابى.

(13) Amélineau : شخص.

(14) Ms. : والمستحه, Amélineau donne : الرسل والقسوس. Supprimez و. Lisez : موافون.

(15) Amélineau : نادى قايلا.

(16) Ajoutez : هو.

(17) Lire : تناديني.

(18) Lire : دكية, Amélineau : زكيه.

عليه مع ساير الاخوه وبكينا ورفعنا اصواتنا اى اخذ منا اليوم يمين هذا الدير لقد سقط عمود عظيم فى هذا الدير احترمنا اليوم سراجا منيرا عظيما وعدمنا لمع ضوه المدبر اماكنه المقدسه وبغته هتف بنا اصوات عظيمه والحان شجيه ونغمات مطربه لذيذه من فوق جسده الطاهر يرتلون بتسابيح روحانيه قايلين السلام لك ايها القديس ابا شنوده فى ملاقاتك الرب السماوين نفرح [1] معك يا من لم يدع الشيطان يختار [2] موضع فى ديارته وساير اماكنه ايامه [3] [fol. 21] السلام لك يا خليل الله ها ابواب مفتوحه لتدخل فيها كالمكتوب ان هذا باب الرب الذى تدخل منه الصديقين ولما سمعنا هذا الاقوال تبت [4] يقيننا وتشجعت قلوبنا [5] ومجدنا الله اذ كان لنا زرع فى صهيون واهل [6] اورشليم السما ثم اننا جهزناه كالعادة المالوفه والرسم المعهود وتقربنا عليه فى ديرنا ورايت انسان نوراني يدلنا على الفصول التى نقولها عليه حسب ما ينبغى ثم اجتمع الينا من كان حولنا فذهبنا به الى الحاجر ([7] بمجد وكرامه يرتلوا قدامه ويزفونه بالقراه حزبًا حزبًا) واننا بحسره وكابه [8] عظيمه لاتقنا [9] ودفناه وعاودنا الى موطنا [10] حين غروب الشمس فى اليوم السابع من شهر ابيب اما انا فاكلت الرماد موضع الخبز ومزجت شرابى بالدموع ثم انى اخذت الاخوه فى كتمان واطعنا [11] جسده المقدس وجعلناه فى تابوت وحملنا ودفناه فى حيث قال لنا ولم يشعر احد [ا] سواى ومارى يوساب الناسخ [12] ومارى اخنوخ ومارى فلسطينوس [13] الاخوه المجتهدين [fol. 20] وانى واد.......[14] جدا وجعلناه فى موضع فعل [15] معجزات متباهيه وايات شافيه ثم انى سمعت السيد المخلص يخاطبه فى ذلك المكان الذى هو اورشليم وبيته المقدس ومجمع الملايكه ثم اننا تحزنا [16] لابى القديس الى تمام سبعه

[1] Lire : تفرح et سموات.

[2] Ms. : تخبر, Amélineau : يجد.

[3] Lire : فى ايامه.

[4] Lire : تبتت.

[5] Amélineau : تقوّت قلوبنا.

[6] Ajoutez : (ذ) اهل.

[7] Les mots entre parenthèses manquent dans Amélineau.

[8] Lire : كآبة.

[9] Lire : لاتُغنى et supprimez و.

[10] Lire : موطننا, Amélineau : مسكنّا.

[11] Lire : اطلعنا.

[12] الناسخ «écrivain», Amélineau : الناسك «le dévot». La leçon «écrivain» est meilleure, cf. p. 465.

[13] Amélineau : كليستوس, notre manuscrit avait sans doute : قلسطينوس avec un ق (Celestinos?) M. Amélineau traduit Celestios.

[14] Après اد le manuscrit porte une rature; au-dessus on a écrit à l'encre rouge : ادفناه. Amélineau donne : لان ابى كان محبا لهم, ce qui est évidemment la bonne leçon .... وانى واد doit donc être lù : وانى كان [محبا لهم] جدا : انى = ابى et واد représente كان le د final étant pour ن, ا pour ا de كان et le و représentant le ك qui dans ce manuscrit a souvent la forme du *k* syriaque sans le trait oblique à droite, lettre qui a été prise pour un و.

[15] Après فعل ajoutez : فيه.

[16] Lire : تحزنا.

ابام ونحن فى كابه عظيمه فوافا الى هو وابهاته القديسين[1] الابرار وجعلنى اهلا لمشاهدته وابهاته القديسين وهم لابسين تياب فاخره فتقدمت وسجدت لهم واحد واحد تم قبلت صدر ابى وراسه وقبلت يديه الطاهره وناديت اى[2] مزقت مسحى ومنطقتى سرورا فيمينى تباركك ولست اكتيب ولا انتدم فقال لى ابى بفرح عظيم ان المسيح منحنى فرح عظيم ووهب لى بيتا لا يبلى بغير صنعه الايادى مملو من كل الخيرات فمن سمع و[ا] تبع اوامرى وعمل بوصاياى سيسكنوا[3] معى تم اعطانى[4] عظيما من حجر مملو جميعه من الات العذاب فكلمن يعصينى اساجنهم فيه الى يوم الحكم الحق تم ان القديس انطونيوس ومقاريوس والكامل [fol. 19] التام بخوميوس سلموا الى اولادهم لادينهم فى المنبر الدى ليس فيهم[5] محاباه تم رفع يده اليمنى وباركنى بفمه الطاهر وجماعه الاخوه ياسرهم[6] اى كما وهبونى ايك[7] على الارض ليتحمل[8] المضض على الحمل المقدس الرب ايضا يجعلك اهلا لميرات[9] التى شاهدتها هودا يا بنى ادا ما[10] تناهل البركه يكون يوم تدكارك عرفا فاترا[11] يفوح دكره فى هدا الدير الى الابد تم ان القديسين انصرفوا فناديت الاخوه وعرفتهم بكلما خاطبنى به ابى فمجدوا الله اى بحق لقد اقام لنا الرب مخلصنا[12] طاهرًا والان ايها الاخوه الاطهار وابهاتى الابرار لنساله بكل قلوبنا ليشفع فينا ليسامحنا الرب ويغفر سياتنا الكتيره ويقرب لنا العالم[13] الجاي والسنه المستقبله معافيين بالجسد والنفس والروح من كل مكروه وردا اصحا مستقيمين ظاهرًا وباطنًا ليملك علينا الجميع سيدنا يسوع المسيح ونتناول جسده ودمه حياه وغفرانا لخطايانا بصلوات ابى الصديق وساير القديسين تم ان [fol. 18] كتيرا من المستحقين يشاهدونه[14] فى يوم سيده[15] فى كل عام بل

[1] Ms. : قدسين.

[2] Le manuscrit donne un mot à demi effacé, sans doute إن que l'on a raturé; puis on a écrit ى au-dessus de ن dont la partie inférieure est seule visible. Le mot اى est employé dans ce texte comme ϫⲉ en copte.

[3] Lire : بسكن.

[4] Ajoutez : بيتا avec Amélineau.

[5] Paul, *Épit. aux Rom.*, I, 2, 11.

[6] Lire : باسرهم.

[7] Lire : أيّاك.

[8] Lire : لتحمل.

[9] Lire : لليرات. Ajoutez avec Amélineau : المقدس وللخيرات que demande ها de شاهدتها.

[10] Ajoutez avec Amélineau : باركوني القديسين فقد. Le manuscrit donne bien : تناهل mais cette forme, dont le sens ne va point ici, n'est sans doute qu'une mauvaise graphie issue de تسناهل.

[11] فاترا? Ce mot doit être une corruption de فايقا ou de فايحا de Amélineau puisque عطرًا = عَرْفا, cependant les deux points ne peuvent tomber sur le ر qui est surmonté du petit trait oblique indiquant que cette lettre est dépourvue de points diacritiques : la finale ne peut être que را, حا. Lisez sans doute : فاخرا.

[12] Lire : مخلصًا.

[13] Lire : العام.

[14] Ms. : يشادونه; supprimez في.

[15] Lire : عيده.

لنختم الكلام هاهنا فقد حان وقت لنرفع الصعيده المقدسه ونتناول منها بشكر ونطلق اخواتنا
الدين وافوا الى هدا الموضع المقدسه ليذهبوا الى ديارهم بسلام معافيين ببركات سيدى الاب
الصديق ابا شنوده ويسوسنا ويدبرنا [1] اجمعين امين وليكمل هدا المكتوب ان شعبى يعاودون الى
هاهنا ليجدو[ا] اياما تامه كامله بل ايها الاخوان كلا يستكدب احد مكابدات ابى [fol. 17]
ونبوته اللديده كيلا يلحقهم [2] باس غطيها بل لنكل على المكتوب الي [3] الدى [4] افت عده بشفاعة
سيدتنا [5] اجمعين العذرى الزكيه والده الاله مريم [6] وتضرع ريس الملايكه ميكائيل لان كرزنا تجمعنا
على اسمه تجمع ابى الصديق بنعمة ملكنا يسوع المسيح ابن الله الدى ينبغى له كل مجد وابوه
الصالح والروح القدس المحييه المساوى لهم فى الجوهر من الان وكل اوان والى دهر الد[ا] هرين امين
كيريا ليصون [7] [fol. 16] تجزت سيرت ابونا القديس العظيم ابا شنوده الارشيمنطريدس الرب يغفر لنا
ساير خطايانا بشفاعته وصلاته فى يوم السبت الخامس والعشرون من شهر امشير سنه ϭⲟⲱ للشهدا
الاطهار بركاتهم علينا امين والسبح لله دايما امين تجزت سيرت القديس انبا شنوده بسلام الرب امين

II.

LA RAGE EN ÉGYPTE. — VIE DE SAINT TARABÒ.

Dans son étude sur la rage canine en Égypte, M. Piot est arrivé à la conclusion suivante : «De l'examen des faits que je viens de citer, ... je me crois autorisé à conclure que la rage est beaucoup plus fréquente qu'on ne l'avait cru jusqu'ici[8]». Le texte suivant montrera la justesse de cette conclusion. C'est un remède contre la rage, en usage autrefois chez les Coptes. La croyance à son efficacité est fondée sur un épisode de la vie du saint abba Tarabò, qui s'étant trouvé en présence d'un chien enragé, fut sauvé du danger par l'intercession d'un ange qui tua le chien. Le mauvais esprit qui avait élu domicile dans le corps du chien[9], sortit en poussant un cri, et il avait tellement souffert du coup

[1] Ms. : تدبرنا et au-dessus du ت deux points.

[2] Lire : يلحقكم et plus bas عظيم et يكمل علينا.

[3] Lire : اى.

[4] Lire : اق اقنه.

[5] Ms. : سيتدنا.

[6] Amélineau : مرتمريم. Sur cette forme, cf. Makrizi, A. Wüstenfeld, *Gesch. der Copten*, 1 vol., 1845, Göttingen, p. 6.

[7] Κύριε ἐλέησον.

[8] Piot, *La rage en Égypte* (*Bull. de l'Institut égyptien*), 1886, p. 116-119, et *Notes pour servir à l'hist. de la rage en Égypte*, *ibid.*, p. 412.

[9] «Ou qui avait pris cette forme», car le démon se présente souvent sous la forme d'un

qu'avait frappé l'ange, qu'il jura à l'abba Tarabò que désormais il ne nuirait plus à aucun des malades sur lesquels on prononcerait le nom du saint. Depuis lors on prit l'habitude d'avoir recours à l'intercession du saint dans les cas de rage.

Cette croyance à l'efficacité de l'intercession d'un saint dans les cas de rage est une survivance d'un fonds d'idées très ancien. D'après une opinion généralement admise chez la plupart des peuples sauvages, la folie, l'épilepsie, la rage, les maladies nerveuses, dont on ne pouvait s'expliquer les causes mystérieuses, sont dues à l'influence d'un démon qui s'introduit dans le corps du malade et qu'il suffit de chasser pour obtenir la guérison. En Éthiopie, au Soudan, chez les Cafres et les Hottentots[1], les épileptiques, les fous, les hallucinés sont regardés comme des possédés. A la Nouvelle-Zélande, un indigène était-il atteint d'un mal mortel, on disait que le Grand-Esprit était entré dans son corps pour le consumer. Les Indiens de la Pampa del Sacramento attribuaient toutes leurs maladies aux enchantements. On retrouve ces croyances ailleurs[2]. Selon les missionnaires, la moindre altération de la santé, le plus simple mal de tête sont regardés en Chine comme un effet de l'influence démoniaque[3]. Les Aryas attribuaient les maladies aux Rakchasas ou mauvais démons[4]. L'*Odyssée*, parlant d'un homme en proie à une maladie violente, dit qu'un démon cruel le tourmente[5]. A Rome l'insensé était appelé *larvatus*[6]. Porphyre attribue à l'introduction des démons, qu'il croit répandus dans l'air, les cris inarticulés, les sanglots, la difficulté de respirer, les pesanteurs d'estomac, et il engage dans ce cas à recourir aux purifications[7]. Les Juifs croyaient que la folie et l'asthme étaient produits par le démon Nujaitun et les affections

Éthiopien hideux ou d'un chien noir. On en trouve de nombreux exemples dans la *Légende dorée* de Jacques de Varazzo. Le chien du Faust de Marlowe et le barbet du Faust de Gœthe proviennent de cette croyance. Les Musulmans admettent, comme les Chrétiens, que le diable peut prendre la forme d'un chien noir, cf. DE SACY, *Extraits de Tabari* (*Mém. Acad. inscr. et belles-lettres*, t. XLVIII, p. 675).

[1] Cf. MAURY, *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au Moyen âge*, 1 vol., Paris, 1860, p. 287, 285, etc.

[2] Par exemple chez les Finnois, cf. MAX MÜLLER, *Nouv. et. de mythol.*, d'après Castren, Paris, 1898, p. 203.

[3] *Annales de la propagation de la Foi*, t. X, n° 2, p. 213 cité par A. Maury.

[4] *Zend-avesta*, trad. Darmesteter, t. II, p. 278, *Rig-veda*, trad. Langlois, 1 vol., Paris, 1872, p. 604 (hymne pour la femme enceinte).

[5] *Odyssée*, V, 396.

[6] PLAUTE, *Amphitryon*, acte II, sc. II. Comparez l'arabe مجنون.

[7] EUSÈBE, *Prép. évangél.*, IV, 13.

gastriques causées par le démon Kardiakos[1]. Chez les Musulmans, le vomissement, le baillement, l'éternuement, le saignement de nez sont l'œuvre de Satan[2]. Quand on baille, il est bon de se couvrir la bouche, sinon le diable peut sauter dedans[3]. L'épilepsie est également due aux démons. Dans un conte des *Mille et une nuits*[4], un personnage tombe évanoui : les assistants croient qu'il a une attaque d'épilepsie et récitent à son oreille des versets du Coran pour chasser le démon. Dans le *Talmud* la rage est considérée comme due à la présence d'un esprit malin. A cette question : « Qu'est-ce qui produit la rage du chien? ». Schemuel répond qu'un mauvais esprit reste sur lui[5]. Il est prescrit dans le même livre, à celui qui a été mordu par un chien enragé, de ne boire de l'eau durant douze mois que dans un pot de bronze, de peur que les mauvais esprits ne lui apparaissent. A l'époque que représentent pour nous les Évangiles, tout mal tant soit peu obscur ou étrange était rapporté aux démons et on recourait pour le chasser à des opérations mystérieuses. Josèphe raconte (*Antiq.*, VIII, II, 5) que de son temps un Juif nommé Eléazar chassa un démon du corps d'un malade en présence de Vespasien, de ses fils et de ses officiers, en lui mettant sous le nez un anneau, dans le châton duquel était une racine d'une vertu miraculeuse : dès que le malade l'eut respiré, le démon lui sortit par les narines[6]. Dans l'Évangile de l'enfance, chap. XXXV, il est dit : « Mais en ce moment Satan sortit de cet enfant sous la forme d'un chien enragé. Et cet enfant qui frappait Jésus (enfant) fut Judas Iscariote ».

Au Moyen âge l'intercession de certains saints fut regardée comme plus efficace pour obtenir la guérison de certaines maladies : ainsi en Bretagne saint Colomban passait pour avoir la vertu spéciale de guérir les furieux et les idiots[7]. De là le nom, donné aux maladies d'après le saint qui les guérissait : mal de Saint-Jean, mal de Saint-Éloi, mal de Saint-Fiacre, mal de Saint-Guy.

[1] Dr Louis, *Palestinian Demonology* (*Proc. bibl. arch. Soc.*, 1887, p. 217).

[2] *Journal asiatique*, 1867, t. IX, p. 411.

[3] *Pend-nameh*, éd. de Sacy, p. 245.

[4] *Mille et une nuits*, éd. de Beyrout, t. V, p. 6. Dans le كتاب الملل والنحل, un chapitre entier est consacré aux djinns, aux suggestions de Satan, et à son influence sur les épileptiques. Cf. *Catal. codic. orient. bibl. Lugd. Batav.*, éd. de Jong et de Goeje, t. IV, p. 236.

[5] *Talmud de Jérusalem*, trad. par M. Schwab, 12 vol., Paris, Maisonneuve, *Traité Yoma*, t. V, p. 253.

[6] E. Havet, *Le christianisme et ses origines*, 4 vol., Paris, 1880-1884, t. III, p. 368.

[7] Cayot-Delandre, *Le Morbihan*, p. 375, cité par A. Maury, *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au Moyen âge*, p. 329.

Le saint spécial pour les cas de rage était saint Hubert : on faisait toucher au malade l'étole de saint Hubert et on cautérisait en même temps. la partie mordue[1]. En Égypte on avait recours à saint Tarabô.

Le texte arabe qui suit. indique la façon dont il fallait s'y prendre pour que la cure fut opérée : il est inutile d'en répéter ici le détail. On remarquera seulement que le jour choisi est un samedi, sans doute à cause du passage de l'Évangile où saint Jean raconte que Jésus guérit ce jour-là un paralytique à la piscine de Bethesda, passage dont la lecture est obligatoire. le rôle prépondérant du nombre sept[2] (sept petits enfants doivent faire sept fois le tour du malade) et la cérémonie qui consiste à tourner processionnellement autour du malade, et qui rappelle. sans qu'il y ait d'ailleurs aucun rapport, la pradakshinâ des Indo-Européens[3]. On trouve la même cérémonie dans l'Évangile de la Nativité de Marie, chap. XII : «Lorsqu'un homme coupable avait bu l'eau de l'épreuve, il se manifestait quelque signe sur sa face, quand il avait fait sept fois le tour de l'autel».

L'abba Tarabô dont on lira plus loin la vie ne porte pas un nom copte. Selon nos conjectures, ce nom est l'altération du grec *Θεράπων*. Il existe, en effet, plusieurs saints de ce nom; un saint Thérapon fut prêtre et martyr à Chypre[4]. Je ne puis dire, n'ayant pas à ma disposition les *Acta Sanctorum* si c'est le même personnage que l'abba Tarabô. En tous cas, il y a à Lesbos un arbre qui reçoit

[1] Sur saint Hubert, cf. H. GAIDOZ, *La rage et saint Hubert,* 1 vol., 1887, Paris. Je n'ai pu consulter cet ouvrage. Selon Qazwini, si un homme a été mordu par un chien enragé et qu'on lui administre la patte droite de l'animal, il cessera d'avoir l'eau en horreur, cf. LECLÈRE, *De l'identité de Balinas avec Apollonius de Tyane* (*Journ. asiat.*, 1869, XIV, p. 119). Sur la rage et son traitement chez les Arabes, cf. CAMUSSI, *La rage, son traitement et les insectes vésicants chez les Arabes* (*Journ. asiat.*, 1888, XI, 344-400, et XII, 253-304); A. ROBERT, *Médecine populaire arabe, Rev. des trad. popul.*, XI, p. 664, XII, p. 68, 262, 615-616 (*Remèdes contre la rage*).

[2] L'on sait que l'importance attribuée au nombre sept (les sept cieux, les sept enfers, les sept planètes, les sept kishwer du Bundehesh) est due à la magie chaldéenne. Une des incantations syriaques publiées par H. GOLLANCZ, *A selection of charms* (*Congrès des Or. de Paris*, 1898, 4e sect., p. 87) commence ainsi : «O vous les sept frères maudits». Dans d'autres on retrouve le nom de démons assyriens, par exemple p. 80, Lilith. Ce démon d'origine assyrienne (LENORMANT, *Chaldean magic*, p. 38) a passé en syriaque par l'intermédiaire de la démonologie talmudique, cf. VAN DALE, *De origine ac progressu idolatriae*, 1696, Amsterdam, p. 111. Sur le nombre sept dans l'Apocalypse, cf. RENAN, *L'Antechrist*, p. 472-473.

[3] Sur la pradakshinâ, cf. *Rev. de l'hist. des religions*, 1895, p. 300.

[4] *Acta Sanctorum*, mai, t. VI, 682-692.

les offrandes de ceux qui veulent être guéris de la rage et cet arbre est voisin de la chapelle de saint Thérapon[1].

[Fol. 234.] بسم الله الرووف الرحيم ۞ نبتدى بعون الله وحسن توفيقه بنسخ سيرة القديس ابا تربوا بركاته تكون معنا امين

يكون ذلك يوم السبت تاخذ سبع قرص[2] خبز فطير وسبع جبنات وقليل زيت طيب وقليل خمر وتوقد سراج وتخذ سبع صبيان صغار بلا خطيه يكونوا[3] صايمين تعمل مخلاه وتعلقها فى رقبه المريض ويتكلم الكاهن ويدور الصغار سبع دفوع يمين وشمال ويقول مرحبًا بجميعتكم ايها الصبيان الطالبين الشفا من الله والقديس ابا تربوا وهب الله لكم الشفا ثم يقرا قبل كل شى صلاه الشكر ورفع البخور ويقرا البولس والانجيل قبطيا وعربيا وبعد ذلك يدوروا الصبيان وكل دوره يدوروها ترشم وجه المريض بعلامه الصليب بالزيت قايلا وليس احد يسمعك الوى القوى القوى (*sic*) اليما سافختانى الى كمال سبع دورات اعطى لكل واحد من الصغار رغيف وجبنه يقطع قطمه ويصرخ مثل الكلب الكلب ويقرى مزمور التسعين هوالساكن فى عون العلى وتقرا سيره القديس ابا تربوا بكمالها وبعد ذلك [fol. 233] تحيل الابن ويرشم الصليب على المياه ثلاثه دفوع وانت تقول ما يلى[4] ثم الرشم افهم ترشد وبالله التوفيق ثم تقول البولس رسالة روميه ⲥⲉⲙⲡϣⲁ ⲇⲉ ⲛⲁⲛ ⲁ̀ⲛⲟⲛ ϧⲁ ⲛⲥⲉⲧⲉⲛⲟⲩⲟⲛϣϫⲟⲙ ⲙⲙⲱⲟⲩ ⲛⲧⲉⲛϥⲁⲓ ϧⲁ[5] ⲛⲓϣⲱⲛⲓ[6] ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲁⲧϫⲱⲙ[7] ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲉⲛ̀ϣⲧⲉⲙⲣⲁⲛⲁⲛ ⲙⲙⲁⲩⲁⲧⲉⲛ ⲛⲟⲩⲁⲓ ⲛⲟⲩⲁⲓ (ⲙ̀ⲙⲱⲧⲉⲛ) ⲙⲁⲣⲉϥⲣⲁⲛⲁϥ[8] ⲙⲡⲉϥϣ ⲫⲏⲣ[9] ϧⲉⲛ ⲛⲓⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲉϥ[10] ⲉⲩⲕⲱⲧ. ⲕⲉ ⲅⲁⲣ ⲡⲭ̅ⲥ ⲛⲉⲧⲁⲣⲁⲛⲁϥ ⲙ̀ⲙⲁⲩⲁⲧϥ ⲁⲛ ⲁⲗⲗⲁ[11] ⲕⲁⲧⲁⲫⲣⲏ† ⲉⲧⲥϧⲏⲟⲩⲧ[12] ϫⲉ ⲛⲓϣⲱϣ ⲛⲧⲉⲛⲛⲉⲧ†ϣⲫⲓⲧ[13] ⲛⲁⲕ ⲁⲩⲓ ⲉϩⲣⲏⲓ[14] ⲉϫⲱⲓ. ϩⲱⲃ (ⲅⲁⲣ) ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲧⲁⲩⲉⲣϣⲟⲣⲡ[15]. التفسير لبولس من رسالة روميه ويجب علينا نحن الاقويا

[1] B. Schmidt, *Volksleben der neu-griechischen*, 1 vol. in-8°. 1871, Leipzig, p. 81.

[2] Ms. : قرس. Je n'ai pas fait toutes les corrections nécessaires dans le texte.

[3] Ms. : يكونو.

[4] يلا.

[5] ϧⲉ.

[6] ⲛⲓϣⲱⲛⲓ ϣⲱⲛⲓ.

[7] ⲁⲧϫⲟⲙ.

[8] ⲛⲁⲙⲁϥ.

[9] ⲛⲉϥϣⲡⲉⲣ.

[10] ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲁϥ.

[11] ⲁⲗⲗⲁⲗ.

[12] ⲡⲣⲏ† ⲉⲧⲁⲥϧⲏⲧ.

[13] ⲙⲉⲧⲇⲓϣⲡⲏⲣⲉϥⲁⲕ.

[14] ⲉϩⲏⲓⲫ.

[15] ⲁⲧⲁⲩⲉⲣϣⲱⲣⲡ.

ان نحتمل ثقل الضعفا ولا نستاثر الخيرات لانفسنا وليرض [fol. 232] كل واحد قرينه بالخيرات لبنيان لان المسيح ليس الي نفسه احسن بل كما هو مكتوب ان عار معيرك وقع علي وكل شي كتب من قبل انما كتب لتعليمنا لكي من جهت الصبر والعزي انما في الكتب يكون لنا الرجا والاه الصبر والعزى يورثكم [1] ضميرا واحدا لبعضكم بعضا بيسوع المسيح كي بقلب واحد وفم واحد تمجدون الله اب سيدنا يسوع المسيح ونعه الله الاب اب النور ثم يقال اجيوس وصلاة الانجيل

مزمور ⲯⲁⲗⲙⲟⲥ [2]. ⲛⲁⲓ ⲛⲏⲓ ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ϫⲉ (ⲁ)ⲛⲟⲕ ⲟⲩⲁⲥⲑⲉⲛⲏⲥ. ⲙⲁⲧⲁⲗϭⲟⲓ ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ϫⲉ ⲛⲁⲕⲁⲥ [3] ⲁⲩϣⲑⲟⲣⲧⲉⲣ. ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ⲙⲡⲉⲣⲥⲟϩⲓ ⲙ̀ⲙⲟⲓ [4] ϧⲉⲛ ⲡⲉⲕϫⲱⲛⲧ [5] ⲟⲩⲇⲉ ⲛ̀ϩⲣⲏⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲉⲕⲙ̀ⲃⲟⲛ ⲙⲡⲉⲣϯⲥⲃⲱ ⲛⲏⲓ [6]. ⲁⲗⲗⲓⲗⲟⲓⲁ.

ⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲕⲁⲧⲁ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲛ [7]. ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁ ⲛⲁⲓ [8] ⲇⲉ ⲛⲉ ⲡϣⲁⲓ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ⲡⲉ [fol. 231] ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲓ ⲛϫⲉ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉⲓ̅ⲗ̅ⲏ̅ⲙ̅ [9]. ⲟⲩⲟϩ ⲉϩⲣⲏⲓ ϧⲉⲛ ⲓ̅ⲗ̅ⲏ̅ⲙ̅ ϩⲓϫⲉⲛ ϯⲡⲣⲟⲃⲁⲧⲓⲕⲏ [10] ⲛⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲟⲩⲕⲟⲗⲩⲙⲃⲏⲑⲣⲁ [11] ⲇⲉ ⲟⲛⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩϯ ⲉⲣⲟⲥ ⲙ̀ⲙⲉⲧϩⲉⲃⲣⲉⲟⲥ ϫⲉ ⲃⲏⲑⲥⲁⲓⲇⲁ ⲉⲟⲩⲟⲛⲧⲁⲥ ⲙ̀ⲙⲁⲩ ⲛ̀ⲉ̅ ⲛⲥⲧⲟⲁ [12]. ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁⲩⲣⲟϫⲛ ⲡⲉ ϧⲉⲛ ⲛⲁⲓ ⲛϫⲉ ⲛⲓⲙⲏϣ [13] ⲛⲧⲉⲛⲏⲉⲧϣⲱⲛⲓ [14] ϩⲁⲛⲃⲁⲗⲗⲉⲩ (ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛϭⲁⲗⲉⲩ [15]) ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛⲟⲩⲟⲛ ⲉⲩϣⲟⲩⲱⲟⲩ [16]. ⲛⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ [17] ⲇⲉ ⲙⲙⲁⲩ ⲡⲉ ⲉⲁϥⲉⲣ ⲗ̅ⲏ̅ ⲛⲣⲱⲙⲡⲓ [18] (ϧⲉⲛ ⲡⲉϥ)ϣⲱⲛⲓ. ⲉⲧⲁϥⲛⲁⲩ ⲇⲉ ⲉⲫⲁⲓ ⲛϫⲉ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲉϥⲉⲛⲕⲟⲧ [19] ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲁϥⲉⲙⲓ ϫⲉ ⲁϥⲉⲣ ⲟⲩⲙⲏϣ ⲛ̀ⲭⲣⲟⲛⲟⲥ ⲡⲉ (ϫⲁϥ ⲛⲁϥ)ϫⲉ ⲭⲟⲩⲱϣ ⲉⲟⲩϫⲁⲓ. ⲁϥⲉⲣⲟⲩⲱ ⲛϫⲉ ⲡⲉⲧϣ(ⲱ)ⲛⲓ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ⲙⲙⲟⲛ ϯⲣⲱⲙⲓ ⲙⲙⲁⲩ [20] ϩⲏⲛⲁ ⲁϥϣⲁⲛⲑⲟϩ [21] ⲛϫⲉ ⲡⲓⲙⲱⲟⲩ

تفسير الانجيل يوحنا البشير وبعد هذا كان عيد اليهود فصعد يسوع الي يروشلم [fol. 230] وكان هناك بيروشلم [22] الابروباتيكي

(1) يربتكم.

(2) Psaume v, 1-2. Le copiste a placé le verset 2 avant le verset 1.

(3) ⲛⲕⲏⲥ ⲁⲩϣⲧⲟⲣⲧⲉⲣ.

(4) ⲙⲙⲓ.

(5) ϫⲟⲛⲧ ⲱⲧⲉ ⲛⲥⲓ.

(6) ⲛⲕⲓ.

(7) ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲓⲉⲩⲗⲟⲅⲓⲟⲛ ⲕⲁⲧⲁ.

(8) ⲙⲁⲛⲉⲛⲥⲁ ⲛⲏⲓ.

(9) ⲛⲓ̅ⲗ̅ⲏ̅ⲙ̅.

(10) ⲡⲣⲟⲩⲃⲁⲑⲏⲕⲏ.

(11) ⲕⲟⲩⲗⲉⲙⲃⲁⲧⲣⲁ.

(12) ⲁⲥⲧⲟⲁ.

(13) ⲙⲉϣ.

(14) ⲛⲧⲛⲏⲉⲧϣⲱⲛⲓ.

(15) Les mots entre parenthèses manquent.

(16) Le manuscrit continue par le verset 5.

(17) ⲟⲩⲣⲟⲙⲡⲓ.

(18) ⲓ̅ⲕ̅ ⲙⲡⲣⲟⲙⲡⲓ.

(19) ⲉϥⲕⲟⲩⲧⲟⲩ.

(20) ⲣⲟⲙⲓⲙⲁⲩ.

(21) ⲁϥϣⲉⲛⲃⲟ.

(22) Suppléez في qui correspond à ϩⲓϫⲉⲛ.

قولين بترَه وهي تدعا بالعبراني بيت الرحمه وكان لها خمسة اروقه وكان ملقى في هذا جمع[1] كبير من المرضى عميان ومقعدين وعرج وكثيرون جافون وكان رجل هناك[2] له ثمانيت وثلاثون سنه مريضا فلما نظر يسوع الى هذا ملقى وعلم ان له زمان كبيرا فقال تحب ان تبرى اجاب ذلك المريض وقال له يا سيدي ليس لي انسان اذا تحرك الما يلقينى في البركه وعند ما اجى انا يسبقنى اخر وينزل فقال له يسوع قم احمل سريرك وامشى وللوقت عوفي الرجل وحمل سريره ومشى وكان ذلك اليوم سبتا فقال اليهود لذلك الذى شفي انه السبت ولايحل لك ان تحمل سريرك فقال لهم ان (الذى)[3] ابراني هو قال لي احمل سريرك واذهب فساله[4] من هو الرجل الذى قال لك احمل سريرك واذهب فاما الذى عوفي لم يكن يعلم من هو لان يسوع خرج وكان هناك جمعا كثيرا وبعد هذا وجده يسوع في الهيكل فقال له هوذا قد بريت فلا تعود تخطى ليلا يصيبك شرّا اكثر من هذا فذهب الرجل وقال لليهود ان يسوع هو الذى ابرانى فمن اجل[5] هذا كان اليهود يطردون يسوع لان كان يفعل [fol. 229] هذا في السبت فقال لهم يسوع ابى حتى الان يعمل وانا ايضا اعمل والمجد لله دايمًا ابدا

سيرة القديس ابا تربوا صلاته معنا امين بسم الاب والابن والروح القديس اله واحد له المجد دايما امين قال لما كان في زمان الاطهار كان انسان محب لله اسمه ابا تربوا قد مضى في طلب الشهاده وعذبوه على اسم المسيح وقبل[6] تعب عظيم ردوه واوعدوه الاعتقال[7] لانه كان رجل عظيم الشان في زمان ديقلا فلما ملك قسطنطين غلق البرابي وفتح البيع وامر ان يطلق من في السجن في جميع الاماكن ويخرجوا جميع القديسين وليطلق كل واحدا منهم الى مكنه وان القديس ابا تربوا خرج يتمشي في وقت الظهيرة نصف النهار فوجد كلب كليب والريال يخرج من فمه وهو يمشى علي جنب مثل المقطوع ينظر الي هاهنا وهاهنا وعيناه مثل الذهب وهو مثل السكران من الخمر فلما راه القديس ابا تربوا من البعد التقاه مثل الاسد الذى يزير وان القديس [fol. 226] رفع عيناه الى السما وطلب الى الله قايلا يا ربى والهى يسوع المسيح اسمع طلبتي اصرخ اليك اليوم انا عبدك تربوا وارسل الى صلاحك[8] يعيننى ويخلصنى في هذا الساعه الشديده وخلصنى يا رب

(1) جمعا.
(2) هنك.
(3) Deest.
(4) Lisez : فسالوه.
(5) منجل.
(6) Il faut sans doute lire : بعد.
(7) Lire : بالاعتقال. Peut-être faut-il corriger : اعادوه الى الاعتقال «ils le ramenèrent en prison», ce qui conviendrait mieux au sens.
(8) Il faut évidemment corriger : ملاكك.

من فم الاسد الخاطف الكلب الكليب والوحش كما خلصت دانيال من افواه الاسد الضاريه وكما خلصت يونس من بطن الحوت وكما خلصت داوود من الغلسطيني وكما خلصت الثلاثه فتيه القديسين من اتون النار الذى لبخت نصر خلصنى من فم هذا الوحش لانك رحوم ومنحت علي خليقتك وصورتك ان تخلص كل (من) يتوكل عليك خلصنى بيمينك الغير مرايه اذكر يا رب انني لحم ودم ان كل الموتات جيادا الا موت الكلب الكليب لانك معين الكل المجد لك ولابيك الصالح وللروح القديس الان وكل اوان والى دهر الدهرين امين وللوقت ارسل الرب ملاكه اليه فقال له الملاك ايها القديس ابا تربوا مد [1] عصاتك الذى بيدك واطرده عنك فقال للملاك اقتله [fol. 227] انت ياسيدى لان الرب ارسلك الي فقال له الملاك مدّ عصاتك الذى بيدك وانا اقويك كما ميخاييل تادرس الاسفهسلار حتى قتل الثعبان وخلص الارمله واعانها ﷺ واولادها وللوقت مسك الملاك عكاز القديس ابا تربوا وضرب [2] الكلب الكليب وقتله وان الروح النجس صرخ نحو القديس ابا تربوا قايلاً انا احلف لك بالله الذى خلق السما والارض والابحار والانهار وجميع ما فيهم ان يكون كل موضع يذكر فيه اسمك لا ادخل اليه دفعه اخرى من اجل الشده الذى للملاك المرتب ان يمشى معك ايها القديس ابينا تربوا وهذا علامه لك الي الابد انني اذا دخلت في كلب كليب يعقر الناس ان كان ذكر او انثى او حر او عبد او بهيمه او خروف او جمل او وحش او ثور (او) شي مما خلقه الله تعالي علي وجه الارض اوعقرت كلب كليب ويذكر اسمك عليه قايلا يا اله القديس ابا تربوا اعيننى انا فلان ابن فلانه فانه يدفف السم من فمه [fol. 226] ولا يعود يخاف بالجمله ولا يقلق ولا يصيبه شي من الشر ولايضره شي من اجل الملاك الماشي معك وان ابونا القديس خرج صيته بانه يشفي كل من ياتى اليه وانه اذا عقر كلب كليب انسان يشفي بقوة الله الساكنه فيه لان الرب الاله اوعده بهذا علي الارض الي الابد امين ولما كان في بعض الايام عقر الكلب الكليب ولد وحيد لامه فقالت الام لولدها يا بنى قم لنمضى الى القديس ابا تربوا ليصلى عليك فتدركك معونه الله فقامت الامراه وولدها [3] واخذت معها سبعه ارغفه خبز وسبع جبنات وقليل خمر وقليل زيت طيب واتت الى القديس ابا تربوا فلما اتت اليه وراته [4] من البعد لم تدعها الفضيحه تمضى اليه وارسلت ولدها اليه فقال الصبى بارك على يا ابي القديس فقال له مرحبا بالاخ والولد لما اتى الى هاهنا وهو يسال ولم يكن الصبى يعلم انه القدس ابا تربوا فقال له الصبى انا اسال عن القديس

(1) امد. — (2) ظرب. — (3) وولبها. — (4) وارته.

ابا تربوا ليصلى على لينجينى من الخوف [fol. 225] من الكلب الكليب المحروم الذى عقرنى وان القدس ابا تربوا ادعى بسبعه صبيان وقال لهم ايها الصبيان الذى بلا خطيه امضوا معى وكل كلمه اقولها مثل ما اقول قولوا ثم اخذ الصبيان قدامه ومعهم الخبز والجبن وقال سبع كلمات ودار سبع دورات والصبيان تجاوبوه وبعد هذا اخذ القديس زيت طيب والصغار قدامه وقوف ورفع عيناه الى السما وقال ياربي والهى اسمع كلمتى لانك انت الذى خلقت السما والارض والبحار والانهار وجميع ما فيهم انت خلقت الجبال والاكام والتلال انت خلقت النور والظلمه وخلقت الشمس والقمر وخلقت الجنه والجحيم[1] وخلقت الانسان على صورتك ومثالك وخلقت الوحوش والبهايم بكلمتك قال انت الذى خلقت الطيو والحوم[2] انت قلت فلتخرج الارض فاخرجت الارض كارادتك واخرجتهم منها واذا في اسماهم الطيور والوحوش والبهايم فان هولا كلهم خلقتهم واذا كلهم قدامك وسلطتك[3] عليهم الى انقضا[4] الدهر انت وبنوك [fol. 224] الى اخر انسان يولد على الارض انظر يا سيدى ان لحم وروح يخرج لا يعود يا سيدى انظر الى فلان ابن فلانه بالرحمه[5] والرافه وانزع عنه كل خوف من الكلب الكليب وكل قلق[6] الوحش الردى لا تدع الشده في قلبه ولا تنزعزع عظامه ولا تدع افكاره رديه فى قلبه لكن قويه باسمك كن له حصنا بقوتك وقوة ملايكتك القديسين لانك الذى خلصت دانيال من فم الاسد الضاربه وخلصت يونس من بطن الحوت بعد ان اقام فيه ثلاثة ايام وثلاث ليال وخلصت والد القديس مرقوريوس من وجه الكلب وخلصت الصديقين من التجارب واعنت الشهدا من في عذابهم وانت معين كل من يدعوك ويطلب رحمتك كما قال داود النبى ثم[7] تقول مزمور التسعين الساكن فى عون العلى مجدا فى ظل[8] اله السما اقول[9] للرب انت ناصرى وملجاي الذى عليه توكلت وينجينى من فخ العثره بيده يظللك وتحت[10] ظلاله يسترك يحوط بك عدله سلاحا لاتخف من خشيه الليل ولا من سهم طاير [fol. 223] بالنهار ولا بليه جا (في) ظلمه ولا من رح يشتد في الظهيره يسقطون عن يسارك الالوف والربوات عن يمينك لا يقترب اليك الشر ولا يدنو ضربه[11] من مسكنك لانه يوصى ملايكته من اجلك ليحفظونك وعلى سواعدها يحملونك ليلا تعثر بحجر ورجلك تطا الحية الجردا وتدوس الاسد والتنين لانه اياى رجا فاخلصه واستره لانه عرف اسمى يدعونى فى كل شدايده وانقذه[12] واكرمه كل ايام حياته

[1] الجحم. — [2] الهوام. — [3] ساطك. — [4] انقضى. — [5] بارحه. — [6] علق. — [7] ثم. — [8] ظلا. — [9] بقول. — [10] تحت ظلاله. — [11] يدنوا ظربه. — [12] انقد.

واريه بهجت خلاصى اليلويا وتقول بذلك يا سيدى اسمع دعاى وطلبتى انا ابو تربوا انا ادعوك في هذا اليوم وفي هذه الساعة لكى تتحنن على عبدك فلان ابن فلانه وتعينه وتحفظه من عقر الكلب الكلب ولا يمرض جسده ولا يجرح ولا يناله مكروه ولا يخاف منه ولا من شره ولايتعرض اسنانه في عصمتك بجسمه ونفسه ولا يضعف جسده ولا يتالم اعضاه لكن يكون قوى بقوتك المقدسه لانك انت الذى منك كل الشفا لان لك المجد الى الابد امين

TRADUCTION.

[Fol. 234.] Au nom du Dieu clément et miséricordieux. Nous commençons avec l'aide de Dieu et son excellente assistance à écrire la vie du saint abba Tarabô, que ses bénédictions soient avec nous.

Un samedi, tu prends sept pains ronds, sans levain, sept fromages, un peu de bonne huile et un peu de vin, tu allumes une lampe et tu prends sept petits enfants sans péché, en état de jeûne. Tu fais un petit sac que tu suspends au cou du malade et le prêtre parle et fait tourner les petits enfants sept fois à gauche et à droite et il dit : «Bienvenue à vous tous, enfants, qui demandez la guérison à Dieu et au saint abba Tarabô, que Dieu vous accorde la guérison». Ensuite, avant toute chose, on dit l'action de grâces, on fait brûler l'encens et on lit l'Épître de Paul et l'Évangile en copte et en arabe. Ensuite les enfants tournent autour du malade et, chaque fois qu'ils font un tour, tu traces le signe de la croix sur le visage du malade avec l'huile. en disant, de façon qu'on ne puisse t'entendre : «*Eloï, eloï, eloï, elema sabachtani*[1]» jusqu'à l'achèvement des sept tours. Donne ensuite à chacun des enfants un pain et un fromage; il en coupera une bouchée avec ses dents et il criera comme un chien enragé; puis tu liras le psaume xc : «Celui qui habite sous la protection du Très-Haut...». Puis tu liras la vie du saint abba Tarabô en entier, et ensuite [fol. 233] tu feras tourner les enfants et tu feras trois fois le signe de la croix sur les eaux et tu diras ce qui suit. ensuite le signe de la croix : comprends et tu seras dans la bonne voie et c'est en Dieu qu'est le secours. Ensuite tu liras l'Épître de Paul aux

[1] Le texte arabe transcrit exactement le texte copte : *Matt.*, xxvii, 46, ⲉ̀ⲗⲱⲓ̀, ⲉ̀ⲗⲱⲓ̀, ⲉ̀ⲗⲉⲙⲁ ⲥⲁⲃⲁⲭⲑⲁⲛⲓ, الوى الوى اليما سافختانى, le scribe a écrit à tort : القوى deux fois.

Romains [1] : «Nous devons, nous qui sommes forts, supporter les infirmités des faibles et ne pas revendiquer les biens pour nous-mêmes. Que chacun de nous complaise [fol. 232] plutôt à son prochain, dans le bien, pour l'édification; car le Christ ne s'est point complu en lui-même; mais selon qu'il est écrit : «Les outrages de ceux qui t'outragent sont tombés sur moi». Or tout ce qui a été écrit autrefois [2], a été écrit pour notre instruction, afin que par la patience et la consolation que donnent les Écritures, nous possédions l'espérance. Et que le Dieu de patience et de consolation vous donne d'avoir les mêmes sentiments entre vous selon Jésus-Christ; afin que, d'un même cœur et d'une même bouche vous glorifiez, Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ. Et qu'il est excellent, Dieu, le Père de la Lumière.» Ensuite on dit : ἅγιος et la prière de l'Évangile. *Psaume* [3] : «Aie pitié de moi, Seigneur, car je suis sans force: Seigneur, guéris-moi, car mes os sont tremblants. Seigneur ne me reprends pas dans ta colère.» *Évangile selon saint Jean* [4] : «Après cela eut lieu la fête des Juifs et Jésus monta à Jérusalem». [Fol. 230.] Et à Jérusalem près de la (porte) probatique était une piscine que l'on appelle en hébreu Bethsaïda, qui a cinq portiques. Et là étaient couchés des multitudes de malades, des aveugles et (des boiteux) et quelques paralytiques... Il y avait là un homme qui était malade depuis trente-huit ans. Jésus le voyant étendu et sachant qu'il y avait longtemps (qu'il était malade) lui dit : «Veux-tu être guéri?» Le malade lui répondit : «Seigneur, je n'ai pas personne (qui), lorsque l'eau est troublée...». *Traduction de l'évangile de Jean l'Évangéliste :* Après cela eut lieu la fête des Juifs et Jésus monta à Jérusalem. Et il y avait là à Jérusalem (près de) la Broubatikì Qoutin Batra (une piscine) dont le nom en hébreu signifie Bait-ar-raḥmah et qui avait cinq portiques. Et il y avait là, étendus, une foule considérable de malades, des aveugles et des perclus et des boiteux et beaucoup de gens desséchés. Et il y avait là un homme qui était malade depuis trente-huit ans. Jésus voyant ce malade et comprenant qu'il y avait longtemps (qu'il l'était) lui dit : «Veux-tu être guéri?». Cet homme lui répondit : «Seigneur, je n'ai personne qui, lorsque les eaux s'agitent, me jette dans la piscine, et, tandis que j'y vais, un autre y descend avant moi». Jésus lui dit : «Lève-toi, prends ton

[1] PAUL, *Épît. aux Romains*, XV, 1-4.

[2] Ici finit le texte copte : ce qui suit n'existe que dans la traduction arabe.

[3] Psaume VI, 2-3 : les versets sont intervertis dans la citation.

[4] JEAN, *Évang.*, V, 1-3, 5-18.

lit, et va-t-en». Et aussitôt l'homme fut guéri, emporta son lit et s'en alla. Et ce jour était un samedi. Et les Juifs dirent à celui qui avait été guéri : «C'est le sabbat et il ne t'est pas permis de porter ton lit». Il leur répondit : «Celui qui m'a guéri m'a dit : «Emporte ton lit et va-t-en». On lui demanda : «Quel est l'homme qui t'a dit : «Emporte ton lit et va-t-en?». Mais celui qui avait été guéri ne savait qui c'était, car Jésus s'était retiré (secrètement) et il y avait là une foule nombreuse. Après cela Jésus le trouva dans le temple et lui dit : «Voilà, tu as été guéri; ne pèche plus, de peur qu'il ne t'arrive quelque chose de pire». Cet homme s'en alla et dit aux Juifs que c'était Jésus qui l'avait guéri. A cause de cela les Juifs poursuivaient Jésus parce qu'il avait fait [fol. 229] cela le jour du sabbat. Jésus leur dit : «Mon père travaille même à présent et moi aussi je travaille». Louange à Dieu perpétuellement, à jamais.

VIE DU SAINT ABBA TARABÔ, QUE SA PRIÈRE SOIT AVEC NOUS, AMEN.

Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, un seul Dieu, à lui la louange à jamais. Amen.

Il a dit : A l'époque des saints, il y eut un homme, aimé de Dieu, nommé abba Tarabô qui alla chercher le martyre. On le tourmenta à cause du nom du Messie et il souffrit grandement. Ensuite on le renvoya et on le ramena en prison, parce que c'était un homme élevé en dignité du temps de Dīqlā [1]. Quand Constantin monta sur le trône, il ferma les berba (temples), ouvrit les églises et ordonna de relâcher tous les prisonniers dans tous les pays, de faire sortir tous les saints et de laisser revenir chacun à sa maison. Et le saint abba Tarabô sortit, cheminant à l'heure du dhor, au milieu du jour. Or il rencontra un chien enragé et la bave dégouttait de sa gueule et il marchait de travers comme celui qui est estropié, lançant des regards çà et là, et ses yeux avaient l'éclat de l'or et il était semblable (par sa démarche) à un homme ivre. En l'apercevant de loin, le saint abba Tarabô le trouva semblable au lion rugissant; il leva alors ses yeux au ciel et implora Dieu en disant : «O mon Seigneur et mon Dieu, Jésus le Messie, entends ma prière, je crie vers toi

[1] Diqla, issu du copte ⲇⲓⲕⲗⲏ (Dioclétien).

aujourd'hui, moi, ton serviteur abba Tarabô. Envoie-moi ton secours pour me protéger et me sauver en cette heure redoutable, et sauve-moi, Seigneur, de la gueule du lion féroce et du chien enragé et de la bête sauvage, comme tu as sauvé Daniel de la gueule des lions dévorants et Jonas du ventre de la baleine, comme tu as sauvé David des Philistins et les trois saints jeunes gens de la fournaise ardente de Bakht-Naṣar (Nabuchodonosor), sauve-moi de la gueule de ce monstre, car tu es pitoyable et tu as fais ce don à ta créature et à ton image que, quiconque placerait sa confiance en toi, serait sauvé; sauve-moi avec ta droite invisible. Souviens-toi, Seigneur, que je suis de chair et de sang, que toutes les morts sont bonnes, sauf celle que cause la morsure d'un chien enragé, car tu es celui qui aide, louange à toi et à ton excellent Père et à l'Esprit-Saint à présent et en tout temps et dans le siècle des siècles. Amen.»

Aussitôt le Seigneur envoya vers lui son ange. Et l'ange lui dit : «Saint abba Tarabô, étends ton bâton et chasse-le loin de toi. — Tue-le toi-même, Seigneur, répondit-il, car le Seigneur t'a envoyé vers moi.» L'ange lui dit : «Étends ton bâton et je te rendrai fort comme Michel l'a fait pour Théodore le Stratélate qui tua le dragon et sauva la veuve et ses enfants par son secours». Et aussitôt l'ange saisit le bâton du saint abba Tarabô, frappa le chien enragé et le tua.

Et l'esprit impur se mit à crier à l'abba Tarabô : «Je te le jure, par le Dieu qui a créé le ciel et la terre, les mers et les fleuves, et tout ce qu'ils contiennent, que tout endroit où ton nom sera mentionné je n'y entrerai pas une autre fois, à cause du pouvoir redoutable [1] de l'ange à qui Dieu a donné la mission de t'accompagner, ô notre saint père Tarabô. Et ceci est une marque pour toi à jamais, que si j'entre dans le corps d'un chien enragé qui morde les gens, que ce soit un homme ou une femme, une personne libre ou un esclave, un animal domestique, un agneau, un chameau ou un animal sauvage, un taureau ou toute autre créature de celles que Dieu a créées sur la terre, ou si quelqu'un est mordu par un chien enragé [2] et que l'on mentionne sur lui ton nom en disant : «O Dieu du saint abba Tarabô, secours-moi, moi un tel fils d'une «telle», il rendra le poison par la bouche et il n'aura rien à craindre désormais;

[1] Mot à mot : «violence, force». — [2] Lisez : عقر كلب, au lieu de : عقرت كلب.

il ne sera point dans le trouble, aucun mal ne l'atteindra, et il n'aura aucune conséquence fâcheuse à redouter à cause de l'ange qui t'accompagne.»

La réputation de notre père le saint se répandit et l'on disait qu'il guérissait tous ceux qui venaient à lui et que, lorsqu'un homme avait été mordu par un chien enragé, il guérissait, grâce à la puissance divine qui habitait en notre père, car Dieu lui avait promis cela à jamais. Amen.

Or un jour un chien enragé mordit l'enfant unique d'une femme. La mère dit à son fils : «Mon fils, viens que nous allions chez le saint abba Tarabô afin qu'il prie sur toi et que le secours de Dieu t'arrive». Cette femme et son fils partirent, et elle prit avec elle sept pains et sept fromages, un peu de vin et un peu de bonne huile et elle vint vers l'abba Tarabô. Elle l'aperçut de loin, mais la honte l'empêcha de s'approcher de lui, alors elle envoya son fils. Et celui-ci dit au saint : «Bénis-moi, mon père le saint. — Sois le bienvenu, mon frère», répondit-il. Et quant l'enfant fut venu là, il s'informait, et il ne savait pas que c'était précisément lui qui était le saint abba Tarabô. Il lui dit donc : «Je demande le saint abba Tarabô afin qu'il prie sur moi et me sauve du péril de la morsure du chien enragé[1], le maudit qui m'a mordu». Alors le saint abba Tarabô appela sept enfants et leur dit : «Enfants, vous qui êtes sans péché, venez avec moi, et toutes les paroles que je dirai, dites-les comme je les dis». Ensuite il prit les enfants avec lui ainsi que le pain et le fromage et il prononça sept paroles et tourna sept fois (autour du malade) et les enfants lui répondaient. Puis le saint prit un peu de bonne huile et, les enfants étant debout devant lui, il leva les yeux au ciel et dit : «Mon Seigneur et mon Dieu, entends ma prière, c'est toi qui as créé le ciel et la terre, les rivières et les mers et tout ce qui s'y trouve; c'est toi qui as créé les montagnes et les lieux élevés et les collines; c'est toi qui as créé la lumière et les ténèbres, le soleil et la lune, le paradis et l'enfer. Tu as créé l'homme à ton image et à ta ressemblance, et tu as créé les bêtes sauvages et les animaux domestiques par ta parole : (Il a dit) c'est toi qui as créé les oiseaux et les volatiles; tu as dit : «Que la terre apparaisse» et tu as fait apparaître la terre selon ta volonté et tu les en a fait sortir et voici avec leurs noms les oiseaux et les bêtes sauvages et les animaux domestiques; tous ceux-là tu les a créés, et voici tous sont devant toi et ton pouvoir est

[1] خوف est employé ici au sens de «danger, péril» comme dans l'arabe vulgaire d'Égypte.

sur eux jusqu'à la consommation du temps, le tien et celui de tes enfants jusqu'au dernier homme qui naîtra sur la terre. Considère, Seigneur, que la chair et l'esprit s'en vont [1] et ne reviennent point. Seigneur, regarde un tel, fils d'une telle avec pitié et compassion; enlève de lui tout danger provenant du chien enragé et tout trouble causé par la bête méchante; ne laisse pas la peur dans son cœur, que ses os ne soient pas ébranlés; ne laisse pas les pensées mauvaises dans son cœur, mais raffermis-le par ton nom; sois pour lui une forteresse par ta puissance et la puissance de tes saints anges, car c'est toi qui as sauvé Daniel de la gueule du lion féroce et Jonas du ventre du poisson, après qu'il y fut demeuré trois jours et trois nuits. C'est toi qui as sauvé le père du saint Mercure (Marqouryous) du chien et qui as sauvé les justes de la tentation et as aidé les martyrs dans leurs tourments. C'est toi qui aides quiconque s'adresse à toi et implore ta pitié comme l'a dit David le prophète.» — Ensuite tu lis le psaume [2] xc : «(1.) Celui qui habite sous la protection du Très-Haut [3], glorifié, à l'ombre du Dieu des cieux. (2.) Je dis à mon Seigneur. Tu es mon défenseur et mon refuge, en qui je me fie. (3.) Et il me sauvera du piège qui fait trébucher... Avec sa main. (4.) Il te couvrira et il te cachera sous son ombre; sa justice te protègera comme une armure. (5.) Tu ne craindras ni la terreur de la nuit, ni la flèche qui vole [fol. 223] le jour (6.), ni le malheur qui va dans les ténèbres ni le vent dont la violence se fait sentir au milieu du jour. (7.) Que des milliers tombent à ta gauche, et des myriades à ta droite.... (10.) le mal ne s'approchera pas de toi, aucune plaie n'approchera de ta demeure, (11.) car il a ordonné à ses anges de te garder. (12.) Ils te porteront dans leurs bras de peur que tu ne trébuches contre une pierre. (13.) Et ton pied foulera le serpent nu et tu écraseras le lion et le dragon. (14.) Parce qu'il a espéré en moi, je le sauverai et j'étendrai mon voile sur lui, car il connait mon nom. (15.) Il m'invoquera dans les circonstances difficiles, et je le sauverai. (16.) Je l'honorerai dans tous les jours de sa vie, et je lui montrerai la beauté de ma délivrance. Alleluia.» — Et tu ajoutes : «Mon Seigneur, entends ma prière et ma demande. C'est moi abou Tarabô, qui t'implore en ce jour et à cette heure. Montre-toi pitoyable

[1] Mot à mot : «sortent» : phrase peu claire.

[2] C'est le psaume xci. Je mets les numéros des versets entre parenthèses.

[3] Ce verset se trouve gravé sur un bracelet de cuivre, *ὁ κατοικῶν ἐν βοηθείᾳ ὑψίστου*, cf. *C. I. G.*, 9058 : Renan, *Mission de Phénicie*, p. 432.

envers ton serviteur, un tel fils d'une telle, et secours-le et garde-le de la morsure du chien enragé, et que son corps ne soit ni malade, ni blessé, que le mauvais ne l'atteigne pas, qu'il n'ait rien à craindre de lui ni de son mal, qu'il ne puisse nuire sous ta protection ni à son corps, ni à son âme, que son corps ne s'affaiblisse pas, que ses membres ne souffrent pas, mais qu'il soit fort grâce à ta force sainte, car tu es celui de qui vient toute guérison, et celui à qui est due la louange à jamais. Amen.»

III.

LES ACTES DE VICTOR FILS DE ROMANOS.

On trouve dans le *Synaxaire* copte deux saints du nom de Victor; le calendrier de l'Église copte publié par M. Malan[1] cite au 27 Barmudah le martyre de l'illustre Victor. M. Malan met en note : «On ne sait lequel c'est des divers saints de ce nom. L'église d'Abyssinie fête Martha, mère de Victor». Il existe, en effet, un saint Victor dont la mère porte le nom de Martha, et le père celui de Marmar[2]. Ce saint succéda à son père dans ses fonctions à l'âge de vingt ans. Le préfet d'Antinôou étant venu faire exécuter les édits de Dioclétien contre les Chrétiens fit mettre à mort Victor. Mais le martyr fut enlevé par l'archange Gabriel qui le fit monter au ciel et le ramena au bout de sept jours. Ce saint était de Shawâ (Schou), près d'Asiout. Le récit de son martyre a été résumé par M. Amélineau[3] d'après le *Synaxaire* arabe de la Bibliothèque Nationale, qui place sa fête au 5 Kihak. Mais l'épithète d'illustre que donna à ce saint le calendrier publié par M. Malan et la date du 27 Barmudah qui correspond au 27 Miyazyâ du *Synaxaire* éthiopien et au 27 Barmudah du *Synaxaire* suivi par M. Amélineau indiquent qu'il ne peut être question ici que de saint Victor, fils de Romanos.

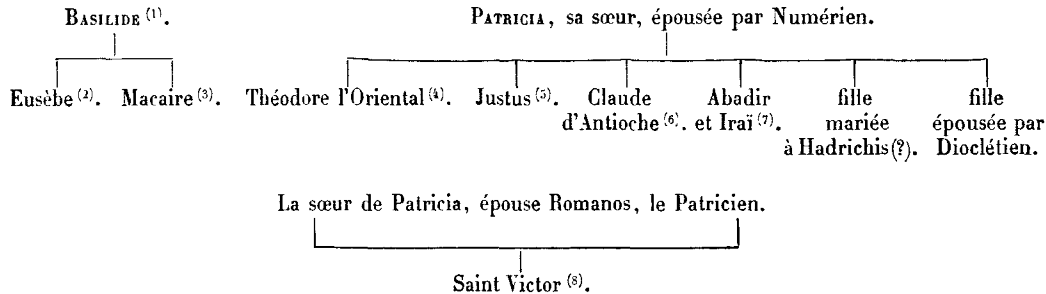
Le martyre de Victor, fils de Romanos, se rattache à tout un cycle d'actes

(1) *The calendar of the coptic church*, translated by the Rev. S. C. Malan, 1 vol., London, 1873, p. 28 et 79.

(2) *Synaxaire* éthiopien (5 tâḫsâs) apud ZOTENBERG, *Catal. des mss éthiop. de la Bibl. Nat.*, p. 165, col. 2.

(3) AMÉLINEAU, *Les actes des martyrs de l'Église copte*, 1 vol. in-8°, 1890, Paris, p. 26-27.

dont les personnages appartiennent à une même famille, et dont voici la généalogie :



Le martyre de saint Victor a été analysé par M. Amélineau [9] d'après un *Synaxaire* arabe. Il est nécessaire de rappeler cette analyse car le récit diffère sensiblement comme on le verra, des actes coptes dont il sera question plus loin. A l'âge de vingt ans il fut le troisième en dignité dans l'empire. Son père le dénonça comme chrétien à Dioclétien; celui-ci l'envoya au gouverneur d'Alexandrie qui le fit torturer, mais l'ange du Seigneur le sauva, le mena au ciel où il lui montra les habitations des Bienheureux et le ramena sur la terre. Le gouverneur d'Alexandrie Arménius l'envoya alors à Arien qui après l'avoir fait

(1) Cf. Zotenberg, *Catal. des mss éthiop.*, p. 154, col. 2, qui renvoie à une vie arabe de Basilide, attribuée à Célestin, pape de Rome (Bibl. Nat., mss arabes, 150, fol. 212).

(2) Hyvernat, *Les actes des martyrs de l'Église copte*, t. I, p. 1-39; Amélineau, *op. laud.*, p. 166-171.

(3) Hyvernat, *op. laud.*, p. 40-78; Amélineau, *op. laud.*, 171-174.

(4) Amélineau, *op. laud.*, 179-181; Wüstenfeld, *Synaxarium der copt. Christen*, 2 vol., 1879, Gotha, p. 232-234.

(5) Amélineau, *op. laud.*, 177.

(6) Amélineau, *Contes et romans de l'Égypte chrét.*, t. II, p. 1-54.

(7) Hyvernat, *op. laud.*, 78-113; Amélineau, *op. laud.*, 174-177; Wüstenfeld, *Synax.*, 47-49.

(8) Le manuscrit éthiopien 60 de la Bibl. Nat. [f. 111-114] qui renferme les miracles de la Vierge (Zotenberg, *Cat.*, p. 65), raconte l'histoire de Marthe, fille de Fasilidès (mariée par Dioclétien, roi d'Antioche, à un de ses officiers nommé Hermanos), et de son fils Victor, martyr. Celui-ci fut baptisé dans son enfance par le patriarche Théodore, tué par la femme de Dioclétien, et ressuscité par la sainte Vierge. C'est l'histoire défigurée de l'un ou l'autre des martyrs qui ont porté ce nom.

(9) Amélineau, *Les actes des martyrs de l'Église copte*, p. 178. On possède en arabe les actes et miracles de saint Victor par Démétrius, archevêque d'Antioche (Slane, *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale*, n° 131, f. 49, n° 131, 1°, et son panégyrique par Cyriaque, évêque de Bahnesa, n° 212, 11).

torturer l'enferma dans un souterrain. Là Victor fabriquait des chaises, et faisait l'aumône avec le superflu de son gain. «Un jour un vali passa près du souterrain et demanda quel était cet homme qui y faisait des chaises. On lui répondit que c'était Victor, le fils de Romanos. Il le fit venir, le caressa; mais devant son obstination, il lui fit tirer les tendons, le fit frapper sur la bouche, bouillir dans une chaudière, pendre la tête en bas, jeter dans une fournaise, sans compter les yeux arrachés et plusieurs autres supplices.» Une jeune fille qui était témoin du martyre, s'écria qu'elle voyait un ange poser des couronnes sur la tête du martyr; le gouverneur lui fit trancher la tête ainsi qu'à saint Victor.

Tel est le récit du *Synaxaire* arabe, récit assez bref et probablement altéré, car il n'est pas question du souterrain dans la légende copte. Nous ne possédons pas les *Actes* du martyre en copte [1], mais on a un éloge de l'apa Victor, fils de Romanos [2], qui peut en tenir lieu, car l'auteur de ce panégyrique s'appuie sur un récit de martyre qu'il dit avoir consulté.

[Page 149.] Dioclétien, est-il dit, ayant fait fabriquer des dieux d'or et d'argent ordonna à tous de les adorer. Victor s'y refusa, malgré les conseils de son père qui l'engageait à obéir à l'édit. [Page 170.] *Le livre vénérable* dit que Romanos ordonna de lier les pieds et les mains de son fils et de l'emmener pour le faire mourir, mais [page 173] Dioclétien l'en empêcha, car Dieu dans sa bonté voulait que son élu reçut plus de gloire encore. Toutefois pour récompenser Romanos de son zèle envers les dieux, Dioclétien le fait général et le premier de son palais, puis il engage Victor à sacrifier, Victor refuse. [Page 177.] *Le livre vénérable* dit que Dioclétien irrité, dépouille Victor de ses armes et de son traitement, on lui perce les talons, on y passe une corde et on l'attache à la queue d'un cheval que l'on promène par toute la ville; puis [page 178] on l'envoie en Égypte à Arménios; [page 179] avant de partir, Victor demande à voir sa mère, lui apprend que c'est son père qui l'a dénoncé et l'engage à persévérer dans la foi. [Page 184.] On le conduit à Alexandrie et on le livre à Arménios qui le fait jeter en prison. [Page 185.] Le lendemain le gouverneur le fait amener en sa présence et l'exhorte à obéir au roi et à son père, Victor lui fait un long

[1] M. Lemm cite un passage copte de ce martyre d'après un manuscrit de Saint-Pétersbourg, *Kleine Kopt. Stud.*, p. 403-5.

[2] *Éloge de l'apa Victor, fils de Romanos*, publié par Bouriant (*Mémoires de la Mission française du Caire*, t. VIII, fasc. II, p. 147-266).

discours et termine en le menaçant de l'enfer. [Page 188.] Le gouverneur irrité le menace de lui faire couper la langue et de le faire jeter dans le four des bains. Victor lui répond par un autre long discours et l'engage à se faire chrétien. [Page 193.] Le gouverneur le fait jeter dans le four des bains, mais saint Michel le sauve. Arménios veut alors prononcer sa sentence, mais son entourage l'en empêche dans la crainte que son père ne l'apprenne et ne détruise la ville. On envoie alors Victor à Eutychianos, gouverneur de la Thébaïde. [Page 195.] A Antinoé on ne trouva pas le gouverneur, on continua à naviguer vers le sud, jusqu'à l'endroit où il se trouvait et on amena devant lui Victor, qui n'avait ni bu, ni mangé depuis vingt-deux jours. [Page 197.] *Le livre vénérable* dit qu'on le mit en prison jusqu'au lendemain : il fut alors amené au gouverneur qui l'interrogea ainsi : « Dis-moi où sont tes armes de soldat, avant qu'on ne t'envoie au supplice? — Mes armes, répondit Victor, sont la prière, le jeûne, la pureté du corps et de l'âme. — [Page 198.] Sacrifie, dit le gouverneur, il n'y a pas ici une grande multitude pour te voir, il n'y a que les soldats. » [Page 199.] Victor lui répond par un long discours. [Page 206.] Le gouverneur ordonne qu'on lui arrache la langue, on l'exile ensuite au camp établi dans le désert. [Page 207.] Jésus-Christ, sous la forme d'un voyageur, vient le visiter et à la fin [page 216] lui révèle qu'il est le Christ.

[Page 224.] Quand le temps fixé par le Seigneur fut accompli, le duc (ⲇⲟⲩⲝ) Sébastianos vint visiter le camp. Il ordonna à Victor de sacrifier. Victor lui répond qu'il faut se préparer à la mort. [Page 225.] « Tu es un grand bavard, es-tu diacre ou lecteur? lui dit le comte. — Je ne suis pas digne d'une telle fonction, répond Victor. » [Page 228.] Sébastianos ordonne de lui infliger des supplices en disant : « Jusqu'où persisteras-tu dans ta folie? — Ce n'est pas de la folie, mais de la sagesse, répond Victor. — Qui a dit cela? — Saint Paul. — Qui est ce Paul, est-ce un Dieu ou non? — Insensé, répond Victor, nous n'avons d'autres dieux que le Dieu tout-puissant et son fils unique, Jésus-Christ, et l'Esprit-Saint, trois personnes formant un Dieu unique. » [Page 229.] A ce moment une jeune fille nommée Stéphanou, touchée par la grâce, élève la voix pour encourager Victor : « J'ai vu, dit-elle, deux couronnes, une grande pour toi, une petite pour moi ». [Page 232.] Le gouverneur fait amener la jeune fille, lui demande son nom et son âge et lui ordonne de sacrifier sur le champ. Sur son refus il la fait mettre à mort et fait décapiter Victor, dont le combat

béni fut ainsi achevé le 27 Pharmouti. Suivent [pages 235-242] les miracles opérés par saint Victor à Antioche.

Le récit de ce martyre est, comme on le voit, assez différent de celui que donne le *Synaxaire* arabe; mais par certains détails, il rappelle le martyre de Macaire fils de Basilide, dont le texte copte a été publié par M. Hyvernat [1]. Victor et Macaire demandent tous deux à voir leur mère avant leur départ (Hyvernat, p. 44-45; Bouriant, p. 179-183): tous les deux sont jetés dans le four des bains (H., 49; B., 193) et sauvés par saint Michel. Ce détail, s'il était unique, ne prouverait pas grand'chose, car il se retrouve ailleurs, mais comme il y a d'autres passages identiques dans les deux martyres, il a son importance: dans les deux récits, en effet, le comte Arménios va rendre la sentence qui condamne les martyrs, mais son entourage l'en empêche dans la crainte que le père du martyr ne se venge sur la ville.

Bouriant, p. 193.

L'impur Arménios voyant qu'il ne pouvait rien contre Victor, voulait rendre sentence contre lui, mais ceux de la cour (ⲛⲁⲧⲧⲁⲝⲓⲥ) l'en empêchèrent en disant : «Nous ne te laisserons pas le tuer dans cette ville de peur que son père ne l'apprenne et ne détruise le ville à cause de lui». Arménios réfléchit et dit : «A quoi me servira-t-il de m'attirer l'inimitié des gens de la ville et du père de Victor?» et il écrivit un rapport sur le saint et l'envoya dans le sud de l'Égypte à Eutychianos, gouverneur de la Thébaïde.

Hyvernat, p. 51.

Alors le duc monta sur son cheval pour aller prononcer la sentence (de Macaire), mais les *officiales* (ⲛⲁϯⲧⲁⲝⲓⲥ) et tous les habitants d'Alexandrie lui disent : «Nous ne te permettrons pas de le faire mourir dans cette ville, de crainte que son père ne nous fasse du mal à cause de lui, mais exile-le, et qu'on le torture devant les tribunaux, jusqu'à ce qu'il meure».

Cette chose plût au duc; il prit du parchemin et y écrivit ce qui qui suit : «Moi, Armenius, comte d'Alexandrie, j'écris à Eutychien, gouverneur de Pschati. Lorsqu'on t'amènera ce chrétien impie, Macaire d'Antioche; qu'il sacrifie aux dieux, sinon, fais-le mourir par le glaive selon l'ordre du roi.»

D'autres passages semblables se retrouvent dans les deux récits : (B., p. 195). «Quand on l'eût conduit dans le midi à Antinoé, on chercha le gouverneur, mais on ne le trouva pas. On continua donc à naviguer vers le sud, jusqu'à

[1] Hyvernat, *Les actes des martyrs de l'Église copte*, p. 40-78.

l'endroit où il se trouvait, et on mena devant lui le saint apa Victor, qui n avait ni mangé, ni bu depuis vingt-deux jours.» De même Macaire est emmené vers le sud et lorsque Arien (H., p. 64) arrive chez Eutychien, comte de Pschati, on lui amène Macaire : «En le voyant, Arien admira sa grande beauté et la grâce divine qui était sur son visage : il était pourtant resté vingt et un jours sans boire et sans manger.»

Le gouverneur (B., p. 198) engage Victor à sacrifier : «Il n'y a pas ici une grande multitude, il n'y a que les soldats». Ce passage se retrouve dans le deuxième martyre de Macaire (H., p. 53) : «Sacrifie, lui dit Eutychien, tu tu n'es pas entouré d'un grand nombre de personnes; il n'y a que ces soldats». Toutefois la réponse des deux saints diffère : tandis que Victor fait un long discours au gouverneur (B., 198-205), Macaire répond simplement (H., p. 53) : «Si je ne sacrifie point, ce n'est pas que j'aie honte de le faire devant la multitude, non; mais je crains le Dieu du ciel, mon Seigneur, Jésus-Christ».

On arrache également la langue aux deux martyrs; mais tandis qu'on ajoute à ce supplice d'autres tourments dont la violence est telle que Macaire expire (H., p. 53), Victor est exilé dans un camp établi au désert (B., p. 206).

A partir d'ici, le texte copte de l'*Éloge de Victor, fils de Romanos* suit fidèlement le martyre latin de saint Victor et Corona, publié par les Bollandistes, d'après un manuscrit de la Bibliothèque de Namur[1]. Le Victor dont il est question dans ce martyre n'est pas appelé fils de Romanos; il y est dit seulement que c'était un soldat originaire de Cilicie, qui servait sous l'empereur Antonin, et qu'il subit le martyre à Coma, en Égypte, en même temps qu'une jeune matrone du nom de Corona. Cette Corona est évidemment la Stéphanou de l'*Éloge de l'apa Victor*, et la jeune fille qui dans le *Synaxaire* arabe analysé par M. Amélineau assiste au martyre du saint. Ici encore, chose curieuse, une partie du martyre latin de saint Victor se retrouve dans le texte copte du *Martyre de Macaire d'Antioche;* mais tandis que plus haut les passages semblables étaient dispersés, ici les deux textes se suivent de si près, qu'il faut bien admettre qu'ils dérivent l'un de l'autre ou d'une source commune.

Le commencement du texte latin suit de très près le texte copte et peut-être la ressemblance des deux textes serait-elle plus frappante, si nous avions le

(1) *Analecta Bollandiana*, t. II, p. 291-299; autres actes dans les *Acta Sanctorum*, 14 mai, t. III, p. 266-268.

texte même des actes coptes au lieu d'un panégyrique dont l'auteur, quoiqu'il suive de près les actes, a dû se permettre des modifications de détail.

Il y eut donc sous le règne d'Antonin une persécution contre les Chrétiens : le comte Sébastianus ayant appris que Victor avait abandonné le culte des idoles pour suivre les rites du christianisme ordonna de l'amener devant lui.

Bouriant, *Éloge de l'apa Victor.*

Il arriva donc que, quand le temps fixé par le Sauveur se fut accompli, Dieu voulut lui donner le repos et le retirer de ce séjour de passage pour l'emmener à la contrée des vivants et au séjour des Bienheureux, où il pût se reposer de ses souffrances. Et le hasard voulut qu'à ce moment le gouverneur Sébastianus vint inspecter le camp et qu'on lui présentât Victor; le gouverneur fit installer le tribunal en avant du camp, se fit amener le saint et lui dit : «Le roi a lancé un édit prescrivant aux soldats de sacrifier».

Apa Victor répondit : «Je suis le soldat d'un roi immortel, aussi n'obéirai-je pas à un roi terrestre».

[Page 225.] Le comte lui dit : «Tu es un grand bavard, n'es-tu pas diacre ou lecteur, pour savoir où trouver tant de sagesse?».

Apa Victor répondit : «Je ne suis pas digne d'une telle fonction, mais Dieu m'a fait la grâce de m'accorder le don de parler sagement, quand l'occasion le comporte, lui qui a dit : «Je vous donnerai une bouche et «un raisonnement [page 226] tels que quiconque luttera contre vous ne pourra leur «répondre, ni les confondre».

Victor et Corona, I, 30-38.

Cui astanti Sebastianus comes dixit : «Litteræ ad me delatæ sunt ab imperatoris nostri Antonini magnificentia, jubentis ut christiani sacrificent. Qui autem non sacrificaverint in magna damnatione erunt. Cum periculo enim sui examinati, ut prævaricatores publicæ et generalis deorum venerationis atrociter plectentur. Ergo, Victor, sacrifica, ne periclitetur anima tua». Victor dixit : «Ego miles sum magni regis Jesu Christi, immortalis Dei; propter hoc non obedio mortali regi, quoniam regnum ejus non est stabile. Regnum autem Jesu Christi non corrumpitur nec finitur, sed in æternum perseverat. Et qui perseveraverit in eum, haereditabit vitam æternam».

. . . . . Sebastianus comes dixit : «Lector es an diaconus, quoniam sic promptus es in responsis. Facundia tua sic profusa est in confutandis interrogationibus nostris ut militem te esse nesciat hospes, de vulgo te esse paregrinus ignoret, sed credat te studiose pueritiam tuam erudisse et juventutem tuam omnem artium liberalium fontem exhausisse. . . . . . Victor dixit : Non sum dignus gratia lectoris vel diaconatus, neque enim lectio mihi tradita est, ut quæ legerim, prædicem, nec evangelium reseratum vel expositum est, ut evangelizem. Gratia Dei sic me docuit ut sine magisterio humano doctus sim. Ipse qui dat rectis corde sapientiam et de thesauris divitiarum suarum

BOURIANT, *Éloge de l'apa Victor* (*suite*).

Le comte lui dit : «D'où sais-tu cela? Voici que tu choisis la mort de préférence à la vie».

Apa Victor répondit : «Cette mort est la vie pour moi, comme l'a dit David : *Je ne mourrai pas mais je vivrai pour dire les actions du Seigneur, car sa miséricorde est éternelle*, et ceci encore : *Ne laisse pas ton saint contempler la corruption*, et encore : *La mort des saints du Seigneur est glorieuse à ses yeux*. Cette mort n'est donc pas une mort. Cette mort est celle de tout le monde, mais il y a une autre mort qui s'abat sur les idolâtres, les mages et les débauchés; c'est pourquoi celui qui sera sauvé par la première mort sera sauvé de la seconde.»

VICTOR et CORONA, I, 30-38 (*suite*).

replet sensus humanos, hanc mihi tradidit eloquentiam quæ mirabilis de ore meo prodeat et mirabiliter audientium aures percutiat et quosdam ad laudem Dei qui in me loquitur excitet, quosdam vero ut hebetes et intelligentiam Dei non habentes derelinquat.»

. . . . . . Sebastianus comes dixit : «Ergo magis mori vis quam vivere?». Victor dixit : «Non est ista mors, sed vita sempiterna, si perseveravero in tormentis tuis». Sebastianus comes dixit : «Ergo sic tibi consuluisti ut mori elegeris?». Victor dixit : «Hoc est meum consilium ut, hac perniciosa vita abjecta mortem eligam per quam pacatissima mihi vita donetur».

2. Tunc comes jussit ei confringi digitos et atrociter complicatos contorqueri articulos quousque cute dirupta a compage sua dissolveretur et defluerent.

Dans le paragraphe suivant (3) le comte Sébastien fait jeter le martyr dans une fournaise ardente : il a été question plus haut de cet épisode du martyre qui se retrouve dans les *Actes* coptes de Macaire et le panégyrique de Victor, toutefois le texte latin ne parle point de l'intervention de l'archange Michel : il y est dit seulement qu'au bout de trois jours on retrouva le martyr vivant, car le Saint-Esprit avait éteint l'incendie.

Alors le comte, voyant que le feu est impuissant contre le martyr, a recours à un magicien. Cet épisode qui manque dans le panégyrique se retrouve dans les *Actes* de Macaire (H., p. 59). Il y a cependant des différences dans les deux récits : dans le texte copte le magicien est appelé Alexandre; après qu'il a composé son breuvage, Macaire prend la coupe, fait sur elle le signe de la croix, et la boit : le contenu était doux comme le miel. Le magicien à son tour veut boire, après avoir invoqué le nom de son dieu, mais à l'instant il fait un bond et crève en deux au milieu de la foule. Dans le texte latin le magicien n'est pas nommé : il prépare d'abord un premier breuvage qui n'a aucune

action sur le saint, puis un autre plus violent qu'il lui présente en disant : «S'il n'a aucun effet sur toi, j'abandonnerai mes maléfices et je croirai à ton Dieu». Ce poison n'ayant pas eu plus d'effet sur le saint que le premier, le magicien brûle tous ses livres et renonce à son art. Mais ce qui donne de l'importance à cet épisode, en dépit des divergences qui séparent les deux textes, c'est que la suite immédiate du récit est identique dans le martyre latin et dans le martyre copte.

Hyvernat, *Martyre de Macaire d'Antioche*, p. 61.

Le gouverneur dit à saint apa Macaire : «Écoute-moi, sois sage et sacrifie». Saint apa Macaire lui dit : «Je suis sage depuis ma jeunesse».

Le gouverneur lui dit : «Mais maintenant tu es insensé». Saint apa Macaire lui dit : «Dieu a choisi les insensés du monde pour confondre les faux sages comme toi».

Le comte lui dit : «Où cela est-il écrit?». Saint apa Macaire lui dit : «C'est l'apôtre Paul qui l'a dit». [Pag. 62.] Le gouverneur lui dit : «Paul est-il dieu lui aussi?». Apa Macaire lui dit : «Non; mais, de même que, lorsqu'un sage architecte a posé les fondements, un autre vient achever, ainsi Paul est arrivé après notre Seigneur Jésus-Christ, et il a achevé la sainte Écriture».

Victor et Corona.

5. Tunc Sebastianus comes in hac parte dolens frustratam spem suam, iterum de idolatria et de deorum cultura suscipienda sanctum Victorem sollicitat. «Sacrifica, inquit, diis et esto sapiens». Victor dixit : «De insipientia sapientiam mutuavi, cui firmiter inhaerebo, ne iterum ab insipientia supplanter». Sebastianus comes dixit : «Sapientiam qua hactenus nobiliter pollebas, abjecisti, et stultitiam amplexus in hoc magis deliras quod ignominiam tuam prædicas». Victor martyr dixit : «Stultitiam mundi eligit Deus ut confundat sapientiam tuam. Et quia confundit Deus sapientiam tuam, constat te a Deo non probari ut sapientem, sed reprobari ut stultum, quia vero stultitiam mundi elegit Deus, constat in oculis ejus pretiosum esse quod elegit, contemptibile vero quod confundit.» Sebastianus dixit : «Quis est hujus sententiæ auctor vel scriptor?». Sanctus Victor dixit : «Paulus apostolus dixit hoc». Sebastianus comes dixit : «Ergo Deus est Paulus?». Beatus Victor dixit : «Paulus deitatem sibi non arrogavit, sed Deitatis defensor fuit. Nec Deitas, quæ omnipotens est, eguit ejus defensione, sed cum faveret Deitati, non potuit silentio contineri, quando audiebat tui similes Deo suo oblatrare. Sapiens architectus ipse super fundamentum, quod est Christus, ædificavit.

HYVERNAT, *Martyre de Macaire d'Antioche*, p. 61 (*suite*).

Le comte lui dit : « Cesse de faire ces folies; elles ne te serviront de rien; obéis-moi donc et sacrifie ».

Apa Macaire lui dit : « Je serais un fou sans raison, si je t'obéissais et sacrifiais, car tous ceux qui t'écouteront sont des insensés qui ne marcheront jamais dans la vérité, car leur cœur est aveuglé ».

Alors le gouverneur irrité et courroucé, lui fit arracher les tendons depuis la tête jusqu'aux pieds. Apa Macaire lui dit : « Je ne souffre pas de ces tendons que tu as enlevés de mon corps. Je suis comme quelqu'un qui se serait enfoncé une épine; il ressent un bien-être par tout son corps, lorsqu'on la lui enlève du pied. Ainsi en est-il de moi maintenant, et je remercie mon Seigneur Jésus-Christ qui me console. »

Le gouverneur ordonna de faire chauffer de l'huile, jusqu'à ce quelle fut bouillante et de la lui verser sur la tête et sur ses blessures. Puis (p. 63)

VICTOR et CORONA (*suite*).

Accepit enim sapientiam a Deo et habuit plenitudinem scripturarum et viam salutis ostendit volentibus salvari. » Sebastianus comes dixit : « Parce stultitiæ, tuæ, verere publicum auditorium, ne, sicut vere erras, tota vicinia te erroneum irrideat. Sacrifica vero diis, ut omnes qui sunt in veneratione deorum frigidi, exemplo tuo recalescant. » Victor dixit : « Non sum stultus, quia sapientiam quæro. Quisquis vero inquisitor est sapientiæ, magna ex parte stultitiam deposuit cum ipsius stultitiæ retinendæ etiam voluntatem projecit. Stulti autem sunt qui te audientes dæmonibus sacrificant. Neque enim Deum agnoscunt, quomodo et pater eorum diabolus, qui ab initio veritatem non agnovit. Ipsi mendaces sunt, et cordem excæcati scientiam fidei salutaris ignorant. » Tunc iratus comes jussit nervos ex corpore ejus evelli. Beatus vero Victor dixit : « Nervis extractis dolor me nullus frangit angustia nulla dissolvit, licet hæc vincula ruperis quibus corporis compages sibi invicem connexæ ligabantur. Sed quomodo spina a pede tracta alleviat dolorem et reddit pedi firmissimum statum, ut nec versetur stans nec nutet incedens, sic et ego nervis meis erutis dulcissime repauso, jocundissime (*sic*) delector, quia dissolutus corporeis nervis ligor vinculis amoris Christi, cujus vis adeo flagrat in me ut usque ad divisionem animæ et corporis pertingat. » Tunc comes jussit oleo valde ferventi perfundi absconsa illius, scilicet loca quæ extractis nervis vacabant, ut dolor acrior cordis præduratam tolerantiam perfringeret et non viriliter faceret repugnare, sed muliebriter laccessere. At beatus Victor dixit : « Sic mihi est hoc oleum candens quomodo

homini ardore aestuanti aqua frigida, quæ duo nociva excludit, ariditatem sitis et ardorem quo contrahitur sitis. Et sicut per aquam resumit corporis virtutem, ita per hoc bulliens oleum ampliatus est mihi vigor animi mei.»

il commanda de le suspendre (au chevalet) et de le torturer, pendant deux heures. On plaça sous lui des torches enflammées, mais le feu ne le toucha point, car Dieu lui donnait la force et le guidait dans tout ce qu'il faisait.

6. Iterum jussit comes lampades ardentes applicari lateribus beati martyris suspensi, ut et suspendium ex ipsius corporis pondere cogeret illum ad consensum immolandi diis et, si forsitan inaniter penderet, illum ad eamdem deorum venerationem vapor igneus perurgeret. Verum a proposito mentis neutrum tormentum sanctum martyrem movit; suspensus enim non sibi pœnaliter gravis fuit, sed quasi ipse aliqua creatura esset quam ignis superare nequiret, in medio igni lætissimus et illætus pependit. Sebastianus comes dixit : «Sacrifica....

Les supplices qui suivent ne se trouvent que dans le texte latin : le gouverneur lui fait verser dans la bouche de la chaux et du vinaigre : «Ton vinaigre et ta chaux, lui répond Victor, sont dans ma bouche comme un rayon de miel....» Le gouverneur ordonna de lui arracher les yeux : «Tu as éteint la lumière de ma tête, répond Victor, mais j'y vois encore davantage avec mes yeux intérieurs, c'est-à-dire avec les yeux de l'âme comme l'a dit l'Apôtre....»

7. Le comte le fait suspendre par les pieds, la tête en bas, pendant trois jours. Les soldats vont alors voir s'il est mort, mais il sont frappés de cécité. Grâce à la prière de Victor, la vue leur est rendue. Ils vont rapporter ce prodige au comte.

8. Le comte ordonna de lui arracher la peau et mettre les os à nu : «Tu n'as pas encore atteint mon cœur, lui dit Victor, et toujours invaincu, il donne le courage à mon corps tout entier, et ainsi mon nom est tout à fait approprié à sa victoire».

Le paragraphe 9 du texte latin nous ramène au panégyrique copte de Victor (Bouriant, p. 230); mais le texte latin donne des détails qu'ignore le panégyrique:

Corona est âgée de 16 ans et est l'épouse d'un soldat : le texte copte dit seulement qu'une jeune fille nommée Stéphanou fut touchée par la grâce, et qu'elle éleva la voix pour louer Victor : les deux discours sont également différents, toutefois on retrouve dans les deux textes une phrase identique.

Bouriant, p. 230.

«Par ton salut, Victor, mon frère bien-aimé, j'ai vu deux couronnes, l'une plus élevée que l'autre et je me suis dit avec raison : la grande est pour toi, la petite pour moi, car je suis un instrument débile. Si donc je suis capable de faire quelque chose pour mon pays, voici mon corps qui retournera, comme il le doit, à la terre, suivant la condamnation prononcée contre Adam, à cause de la désobéissance d'Ève notre première mère.»

§ 9, 40.

Hœc locuta mulier adjecit : «Ecce video duas coronas quantitate impares de cœlo demissas ab angelis, mihi et tibi, secundum uniuscujusque majus vel minus meritum discrete impositas. Et si vas infirmum sum, tamen timeo Christum, quœ est septima gratia spiritus sancti» . . . . .

La réponse de l'apa Victor (B., p. 231) ne se retrouve pas dans le texte latin : mais d'autre part l'auteur du Panégyrique paraît avoir abrégé la rédaction du martyre qu'il avait sous les yeux, car le texte latin (§ 10, p. 297-298) est bien plus développé, il en a retenu toutefois le passage relatif au nom de la jeune fille.

Bouriant, p. 232.

Il dit (à la jeune fille) : «Quel est ton nom?». Elle lui dit : «Pourquoi demandes-tu mon nom? Cela m'étonne, mais je vais te le dire; mon nom est Stéphanou, ce qui veut dire «couronne». Je t'ai dit mon nom et ce qu'il signifie, mais ne me retiens pas, car les anges m'environnent pour que je reçoive la couronne que signifie mon nom. Voici que je me suis avancée dans l'arène, pour toi, fais-moi achever le stade afin que je reçoive la couronne impérissable dans les cieux.»

§ 10, 32.

Sebastianus dixit : «Quæ vocaris?». Respondit : «Corona nuncupor, quod nomen fortassis praesagit me a Christo Deo meo coronandam». Sebastianus dixit : «Sacrifica diis». Corona dixit : «Non intelligis quia ideo Corona vocor, quod a Deo sperem me coronandam, et tu hanc coronam vis gloriæ meæ subripere? Ideo recuso diis tuis sacrificare, ut præsagium nominis mei veritas confirmet coronati capitis.»

Le gouverneur ordonne alors de courber deux palmiers et de l'y attacher : les deux arbres en se redressant déchirent son corps. Ce passage du texte latin est résumé dans le texte copte par ces mots [page 233] : il ordonna de la faire périr de mâle mort (ⲁϥⲟⲩⲉⲥⲁϩⲛⲉ ⲉⲙⲟⲟⲩⲧⲥ ϩⲛ ⲟⲩⲙⲟⲩ ⲉϥϩⲟⲟⲩ). puis il fait décapiter le bienheureux Victor.

De la comparaison des textes précédents, il résulte : 1° que le récit du martyre de Victor, fils de Romanos, tel que le donne le *Synaxaire* arabe, analysé par M. Amélineau, diffère sensiblement du texte copte racontant le martyre de ce même Victor, fils de Romanos, puisque le copte, par exemple, ne connaît pas l'épisode du souterrain où fut enfermé le saint, et que d'autre part dans le récit arabe, Victor, fils de Romanos est enlevé au ciel où il visite les demeures des Bienheureux, comme le Victor, fils de Marmar, du *Synaxaire* éthiopien : 2° que le panégyrique copte de Victor, fils de Romanos, offre des détails qui se retrouvent dans les *Actes* de Macaire d'Antioche, ce qui s'explique sans doute par ce fait que ces *Actes* appartenant à un même cycle de récits dont les héros sont fils de personnages illustres, les rédacteurs ou les copistes ont pu facilement les transporter de l'un à l'autre ; 3° qu'à partir de la page 206, le panégyrique copte de Victor et le texte latin du martyre de Victor et Corona se suivent de si près qu'il faut bien supposer une source commune ; 4° qu'à partir du paragraphe 5 le texte latin de Victor se retrouve aussi dans le *Martyre de Macaire d'Antioche ;* 5° qu'à partir du paragraphe 9 le texte latin suit de nouveau le texte copte de l'apa Victor, qu'en outre le texte latin donne des détails que le copte ignore, que néanmoins le Victor et la Corona du texte latin sont bien les mêmes personnages que le Victor, fils de Romanos, et la Stéphanou du copte. Or, comme le texte latin n'est assurément pas une traduction du copte, il faut supposer une rédaction grecque d'où il dérive, rédaction qui est aussi probablement le prototype du copte. Il existe en effet une rédaction grecque du martyre de Victor et Corona[1], mais ne l'ayant pas en ce moment

[1] Victor et Corona, m. in Ægypto, 14 mai, Migne, *P. G.*, CXV, 257-68 : ms. B. N., Paris, 1519, *Bibliotheca hagiogr. græca*, ed. hag. Bollandiani, 1 vol. in-8°, Bruxelles, 1895, en grec encore dans *Μνημεῖα ἁγιολογικὰ . . . ἐκδιδόμενα ὑπὸ Θεοφίλου Ἰωάννου*, 1884, Βενετία. Une rédaction russe ou paleo-slave du martyre de Victor existe dans les *Velikija minej četij sobrannyja vserossijskim mitropolitom Makariom*, *Izd. archeografičeskoj kommissij*, 1897, 11 nov., col. 479. Un passage du martyre grec de Victor est corrigé dans Nikitine, *O nekotorych grečeskich tekstach žitij svjatych* (*Zapiski imperat. akad. nauk*, VIIIe série, t. I, n° 1, p. 57 du tirage à part).

à notre disposition, il ne nous est pas possible de dire dans quelle mesure le texte latin des Bollandistes et celui des *Acta Sanctorum* en dérivent. Quoiqu'il en soit, il y a des recherches à faire pour établir la filiation de ces divers textes et l'origine des interpolations, recherches que nous ne pouvons faire actuellement faute d'avoir en main tous les documents nécessaires.

IV[1].

HISTOIRE DE SAINT BASILIOS ET DU SERPENT.

[Fol. 150.] بسم الاب والابن والروح القدس الاله الواحد نبتدى بعون الله وحسن توفيقه بنسخ خبر وديعه الاب القديس باسيليوس الاسقف وهو الخبر السابع صلاته تكون معنا امين

وهى قصه الحيه فقال كان انسان خير من تلاميذ ابينا القديس باسيليوس وكان عليه من الله نعمه سابغه جيد المذهب وسيره حسنه وكان فلاح يعيش فى فلاحه الارض محسنًا الى الفقرا والمساكين ومحبا فى الايتام والارامل ويقضى حاجة المساكين والفقرا والقوم الضعفا والمنقطعين ونعمه الله حالة عليه وان الله تبارك اسمه القدوس اراد يجربه[2] كما جرب الصديق البار القديس ايوب[3] قديما ان يجرب هدا الرجل الفاضل فاجتدب عليه ارضه سنه على سنه واتته امراض متواتره وتقلبات[4] واحوال مختلفه وجرت[5] عليه السنين مقارنه[6] عليه[7] [fol. 149] مصايب واحوال واحزان وهموم كثيره حتّى احتاج الي القوت اليومى وفى هدا كله لم يقدر السيطان ان يزيغ عقله وفكره من محبه الله ربه وذلك انه كان يزداد فى الصلاه الواجبه عليه فى اوقاتها ولا يترك افتقاد الايتام وتعهد الارامل وخدمه الغربا على قدر طاقته ففي بعض الايام مضى الرجل المبارك الي اشبين له وكان غنيا جدًا وكان بينه وبينه مودعه ومحبه وصحبه فى زمن الغنا فقال له يا صاحبى انت تعلم محبتى فيك قبل ذلك ولم يخف عنك امرى وكيف قد صار حالى من الفقر والمسكنه من

[1] Il n'a été fait que quelques corrections au texte, on a même laissé subsister des fautes grossières pour ne pas multiplier les renvois : il aurait fallu corriger la plus grande partie du texte, et substituer une autre langue à celle qu'écrivaient les Coptes de cette époque.

[2] Supprimez ce mot.

[3] Ms. : ايوم.

[4] Ms. : تقلبت.

[5] Ms. : جارات.

[6] Ms. : مقرانه.

[7] Ms. : عليه عليه.

جهت بوار ارضي واكل الجراد سنه على سنه حتى والله [1] وحق الاخوه والشبينيه ذهب مني كلما كان لي وبيدي الان احب من الكثير [2] منك ان تقرضني اربعين دينار لكيما اشتري بها قمح لاجل البذار ابذرها في ارضي وارجو [3] من الله ورحمته ان اول غله تروح [4] اوفيك منها [fol. 148] حقك فاجاب الاشبين قايلا ليس يمكنني اقرضك شي الا برهن وان اتيتني برهن انا ادفع كلما تطلبه فخرج الرجل من عند اشبينه حزينا مغموما وكان ابينا القديس انبا باسيليوس عدا لكل ملهوف ومينا لكل (من) جاه واتي اليه وكان له دايما هذا العاده ان يفتح باب قلايته ويجلس في مجلس الى حين ناقوس القداس معزيا لكل الناس وكل من كان له حاجه ويجي اليه كان [5] يقضى له حاجته سريعًا فبينما [6] هذا الرجل حاير فكر في ذاته وقال اقوم باكرا واذهب افرج كربي وحزني عند المعلم الكبير باسيليوس فلما دخل اليه وتبارك منه وهوكايبا حزينا ومكث حتى لم يبق في مجلس القديس احد من الناس فلما خلي الموضع وبقي القديس وحده تقدم [7] اليه وتمثل بين يديه الرجل المبارك واعلمه بجميع حاله وقصده فحزن القديس المغبوط عليه حزنا عظيما وشكر الله كثيرا وزاد في شكره اذ سمع الرجل [fol. 147] ومال اليه من حاله لانه كان عارفا به قديما ثم بعد ذلك اجابه بكلام لين ودبع وعزاه قليلا وقال له لا تحزن يا بني فان الرب عطا والرب اخذ وهو قادر ان يعوضك [8] كما عوض عبده ايوب الصديق ولكن اقم [9] عندي اليوم الى اخر النهار والله تعالى يصنع ارادته حينئذ سجد الرجل امام القديس وقبل يديه ورجليه وسار معه الي البيعه وشاهد خدمة القديس [10] الالهي وتناول جسد [11] الرب ودمه المكرم واكل خبز علي المايده الذي للراي الصالح ولما جات الساعه العاشره من النهار فقال القديس قم بنا يا ابني الان نخرج برا المدينه فخرج واذا بحيه ماشيه تدب وهي جانبه الى نحو القديس فقال لها ابينا القديس فقي [12] اينها الحيه ولم تتحرك البته ثم بعد ذلك تقدم اليها الاب ومسكها بيده وجعل يمسح عليها براحة كفه وقال لها ان لنا اليك حاجه تعيرينا جسدك سنه كامله وتكوني بقدره [fol. 146] الله تعالى ذهب وراسك من زمرد اخضر وعينيك من ياقوت مثال الجوهر فسمعت

(1) Ms. : حي هو الله.
(2) Ms. : اللسر.
(3) Ms. : اجو.
(4) Ms. : تزوح.
(5) كان, deest.
(6) Ms. : فيتما et à l'autre page فيما.
(7) Ms. : اتقدم, vulgarisme égyptien.
(8) Ms. : يعوضك et plus loin عوص.
(9) افيهم.
(10) Ms. : القدايس.
(11) Ms. : حسد.
(12) Ms. : اقفي.

قول القديس وصارت لحيه كما قال فدهش ذلك الرجل لما راه وصلب علي وجهه وهو داهش ساعه طويله ثم قال له القديس خد هذه [1] لحيه واعطيها لاشبينك لقضى حاجتك فلما اخذها ومضى بها الى اشبينه وقال له يا اشبينى ان هذا كانت عندى وبقت [2] لي من ذخايري ومن اجدادي وما كنت اوثر خروجها من منزلي ولكن لموضع لحاجه قد اخرجتها وانا متحرص عليها فخذها عندك رهنا واعطيني اربعين دينار فلما نظرها الاشبين فدهش عقله وابتهج [3] لما راه من شخص هذه لحيه ولما هي فيه من لحسن ولجمال الذى ما نظر احد شبهها ولا مثالها فى جميع اقطار الارض كلها ولا فى ذخاير الملوك مثلها ثم بعد ذلك اخذها سريعا ودخل الى زوجته وهو فرحان وقال [fol. 145] لها انظرى يا امراه ما عند اشبيننا من الذخاير والتحف العظيمه واى نعمه كانت عنده اذا كانت هذه [4] لحيه فى ذخاير كنوزه وان الامراه لما رات لحيه [5] جنت من الغرح وقالت لرجلها كلما يطلب منك من ذهب وفضه او غيره [6] ثم ان الرجل اخذ من بينه صره ذهب وخرج الي عند الرجل المبارك وقال له يا اشبيني خذ من هذا الذهب ما تريد وتشتهى فقال له الرجل الي ما احتاج غير اربعين دينار لا غير فوزن له اربعين دينارا فاخذه منه وانصرف من عنده حينيذا قالت الامراه لرجلها لما دخل اليها يا صاحب لا تخرج هذه لحيه البته من منزلنا ولا تطمع اشيننك فيها ولا تدعه يراها دفعه ثانيه بل ان طلب دننانير فاعطيه كلما يطلب لان هذه فخرا وجمالا لنا ليس يكون احد عنده هذا لحيه العظيمه يخرجها من منزله فقال زوجها احتفظى عليها فى الصندوق ونحن نشا [fol. 144] ان تكون هذا ذخيره لنا ولاولادنا وانهم اذا اعملوا وليمه [7] او دعوه كانوا [8] يخرجوها ويضعوها [9] بين ايدى لحاضرين فرحين بها وكان كل من يراها يتعجب من حسن جمالها حينيذ اشترى الرجل الصالح باربعين دينار بذار وبذر ارضه كلها وان الله تبارك اسمه ضاعف له الرزق كما ضاعف لايوب الصديق فاخصبت [10] الارض بثمار كثيره واول ما وصل المغل الى منزله اباع منه وصرف [11] اربعين دينار ذهب واحضرها الى اشبينه قايلا له يا اشبيني خذ شيك لا عدمت فضلك واحسانك اعطيني الرهن الذى دفعته لك فقال له بقضيت ايش [12]

(1) Ms. : هدا.

(2) Ms. : بقيت.

(3) Ms. انفحح.

(4) Ms. : هدا : le copte met tantôt le pr. masc. tantôt le pr. fém. au hasard.

(5) Ms. : الجنه; من manque dans le ms.

(6) Suppléez «donne-le lui».

(7) Ms. : اليمه.

(8) كانوا deest.

(9) Ms. : يوضعوها.

(10) Ms. : فاغصبت.

(11) Ms. : اصرف.

(12) ايش, vulg. pour اى شى, au lieu de هدا lisez ماذا.

هذا الذى لك عندي ما تستحق عندي شيا بل مهما اردت من الدنانير انا اعطيك وما لك عندى شي قال له الرجل الصالح يا اشبيني من شان الله تعالى لا تفعل هذا الفعل الردى خذ شيك واعطيني شيي لاجل الله تعالى [fol. 143] وذلك سوال عظيم بدا ذلك الرجل المغصب وازداد جحود [1] وحلف انه لم نظر ماذا يقول عنه حينيذا اشتمل الرجل الصالح بالحزن وانغم غما شديدا وكان اعظم مصيبة حياه من القديس انبا باسيليوس فتقدم الرجل الصالح للاب الاسقف واخبره بما قد جرا له فقال له الاب الفاضل لا تغتم يا ولدى ولا تخاف ولا تحزن على هذا الامر نحن طلبنا من الله تعالى ان الحيه تغير جسدها سنه واحده ان اذا تمت السنه ترجع الي طبعها الاول واذا رجعت الى هيئتها [2] الاولي [3] فهو يجي اليك ويسالك ان تاخذها والرجل المبارك مضي الى منزله وقد تعزا من كلام الاب القديس ولما اكملت الحيه سنه كامله وكانوا اولئك [4] الذى الذى (*sic*) عندهم الحيه كل يوم احد [5] يخرجوها ويفتخروا بها فحات الامراه كعادتها [6] تريد تخرجها من ذلك الصندوق وتضعها بين يدى الجماعه المدعوين عندهم فى [fol. 142] ذلك اليوم واذا بالحيه قد وثبت وقامت في وجه الامراه من الصندوق وهى هايشه عليها فبادرت الامراه وطبقت الصندوق وخرجت مذعوره الى بعلها وقالت له ما تعلم بما جرى لنا اليوم ان الحيه الذهب صارت حيه تدب مثل جميع الحيات على الحقيقه تدب اجابها زوجها وقال لها هذا الامر انما صار الينا من قبل الرجل المبارك الذى انكرناه شيه فجازانا الله بما قد صنعنا اليوم باشبيننا فقالت قم [7] وامض اليه وقل له يا رجل تعال [8] الى عندنا اليوم وخذ الذى لك من الذهب واعطينا الذى لنا يا اشبيننا وتعال [8] خذ شيك بيدك فانا قد ندمت ورجعت الى الله تعالى وكرهت دعاك على سر [9] معي الان حتى تخذها بيدك ولا اريد منك شيا حينيذا جا الرجل معه الى عند منزله فلما صار في البيت قال له الرجل افتح الصندوق بيدك وخذ شيك [fol. 141] عند ذلك فتح الرجل الصندوق واخذ الحيه بيده وهى علي حالها الذى كانت فيه اول ثم حملها وخرج وهى غير متحركه وانهم قد ذهبوا متعجبين كيف رجعت الى ذلك الكاين البديع وبادر هو بها الى عند لاب القديس وهو جالس فى الجمع كعادته فسجد بين يدى الاب وقال له ان اشبينى قد اتى الى وسالنى حتى مضيت معه الى منزله فلما حضرت الى البيت قال لى خذ شيك بيدك ففتحت الصندوق واخذتها وقد حضرت بها الى قدسك فقال له الاب الكبير باسيليوس اعلم يا ولدى انها

(1) Ms. : جحود. — (2) Ms. : هيتها. — (3) Ms. : اوله. — (4) Ms. : اوليك. — (5) Ms. : اخد. — (6) Ms. : كعاتها. — (7) Ms. : قوم. — (8) Ms. : تعالى. — (9) Ms. : سير.

رجعت لطبعها الاول ولذلك جا اليك وطلبك ان تاخذها من الصندوق بيدك خوفا منها ثم ان الاب القدس وضعها علي كتفه وسط ذلك الجمع ومسح عليها بيده قايلا لها قد اوفيت [1] بما قد وعدناك به الذى سالنا فى الان ليس لاحد عليك سلطان ان يوذيك ولا يقتلك حتى تموتى موته نفسك [fol. 140] وبعد ان قال هذا خلاها من يده فخرجت الحيه من ذلك الموضع تدب بين لناس وخرجت من باب قلايته وشقت [2] فى وسط المدينه والخلق ناظرين اليها متعجبين لها ولم يجسر احد ان يوذيها الى [3] ان ماتت موتة نفسها فنسال [4] الاب الاله الماسك الكل وابنه الوحيد المولود من النور قبل كل الدهور وروحه القدوس المساوى له فى الجوهر ان يخلصنا ويجعلنا اجمعين فى بركة الراعى الصالح العظيم القديس انبا باسيليوس وان يجعلنا ان نفعل الاعمال الصالحه المرضيه لله بصلوات هذا الاب وطلبات الست السيده مارت مريم والده الله البتول ومارى مرقس الانجيلى الرسول وجميع الشهدا والقديسين الذين ارضوا الرب باعمالهم الصالحه الان وكل اوان والى دهر الدهرين امين امين تجزت قصه الاب باسيليوس الاسقف [5]

TRADUCTION.

[Fol. 150.] Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, un seul Dieu. Nous commençons, avec l'aide de Dieu et son excellente assistance, à écrire l'histoire du dépôt du saint père Basilios, l'évêque, que sa prière soit avec nous, et ceci est la septième histoire et c'est l'histoire du serpent.

Il a dit : Il y avait un homme bon, des disciples de notre père le saint Basilios et Dieu lui avait donné de grands biens et il se conduisait bien et sa façon de vivre était excellente. Il était laboureur et vivait du travail de la terre. Il faisait du bien aux pauvres et aux misérables, aimait les orphelins et les veuves et il rendait service aux misérables et aux pauvres, aux faibles et aux gens sans ressources et les bienfaits de Dieu descendaient sur lui. Or, Dieu, que son saint nom soit béni! voulut éprouver cet homme vertueux comme il éprouva autrefois Job le Juste, le Pieux, le Saint. Ses champs devinrent stériles pendant

(1) Ms. : اوفيتى.
(2) Ms. : شتت.
(3) Ms. : الاان.
(4) Ms. : فسال.
(5) Dans tout ce texte le ذ et ذ, le د et ذ sont toujours écrits ذ et د.

plusieurs années; il fut lui-même atteint de maladies qui se succédèrent, et il éprouva des vicissitudes diverses et les années s'écoulèrent, amoncelant [fol. 149] sur lui les malheurs et les désastres, les chagrins et les tristesses en grand nombre, au point que même la nourriture de tous les jours vint à lui manquer. Malgré cela, Satan ne put détourner sa pensée et son esprit de l'amour de Dieu son Seigneur; au contraire, il fut encore plus zélé à dire les prières obligatoires aux moments voulus et il ne cessa pas de visiter les orphelins, de consoler les veuves et de rendre service aux étrangers, autant que cela était en son pouvoir.

Un jour cet homme béni alla trouver un de ses parrains [1], homme fort riche, avec qui il avait eu des relations d'amitié et de société, au temps de sa prospérité : «Mon ami, lui dit-il, tu sais quelle était mon amitié pour toi

[1] شبين. On chercherait vainement ce mot dans l'ouvrage si complet de LANE, *Manners and Customs of the modern Egyptians*, 2 vol. Mais l'abbé Le Mascrier nous donne à ce sujet tous les renseignements désirables : «Le jour de la célébration du mariage étant arrivé, l'époux et l'épouse sont conduits à l'église par le parrain et la marraine qu'on leur a choisis et qu'on nomme ici *Chebin* et *Chebine*. Ce sont souvent eux qui présentent au baptême tous les enfants, supposé qu'on prenne pour cela un parrain et une marraine. Mais les Coptes ne se servent ordinairement que d'un parrain, ils n'y font pas tant de façons. La cérémonie du mariage, qui dure toujours quatre ou cinq heures, se fait presque toujours après minuit à la messe qui se dit alors.» Et plus loin : «Lorsque les deux époux sont arrivés au Parvis, le prêtre fait sur eux certaines prières assez longues, et bon nombre de bénédictions; après quoi il met une bague au doigt de l'époux et une autre à celui de l'épouse. Ensuite le *Chebin*, ou parrain, leur couvrant les mains d'un voile, change par trois fois ces bagues du doigt de l'un à celui de l'autre. Après ces préliminaires le prêtre met la main de l'époux dans celle de l'épouse, et les tenant toutes deux dans la sienne, il conduit ainsi les deux époux au milieu de l'église, vis-à-vis d'un pupitre, sur lequel est le livre des Évangiles, et sur ce livre deux couronnes, qui sont de telle manière que l'on veut, de fleurs, d'étoffe ou de clinquant. Là il continue ses bénédictions et ses prières où il mêle tous les Patriarches de l'Ancien Testament. Il met ensuite ces couronnes, l'une sur la tête de l'époux, et l'autre sur celle de l'épouse et les couvre tous deux d'un voile. Alors le *Chebin* change par trois fois ces couronnes par-dessous le voile, comme il a fait les bagues. Le prêtre cependant poursuit ses prières, après lesquelles on lui apporte un vase plein de vin. Au-dessus nagent trois morceaux de pain de la longueur du doigt, que le prêtre prend l'un après l'autre: il en mange et donne à manger aux deux époux, à leurs pères et mères et au *Chebin*. Il en fait de même du vin dont il boit d'abord: après quoi il en présente aux mêmes personnes, et jette ensuite le verre contre le mur. Après cette cérémonie, le prêtre prend la main droite de l'époux, celle de l'épouse et du *Chebin*, et leur fait faire trois tours autour du chapitre. Enfin, il leur ôte leurs couronnes, et après quelques autres prières, il les congédie.» Abbé LE MASCRIER, *Description de l'Égypte composée sur les mémoires de M. de Maillet*, 1 vol., Paris, 1735, p. 83* et 84*.

autrefois, et tu n'ignores pas ma situation et combien je suis devenu pauvre et misérable, à cause de la stérilité de mes champs et des ravages qu'y ont faits les sauterelles, année sur année; certes, par Dieu et les liens qui unissent un frère à son frère et un parrain à son filleul, j'ai perdu tout ce que j'avais, et à présent, je désire que tu me prêtes, sur cette abondance de biens, quarante dinars, afin d'en acheter du grain pour ensemencer ma terre, et j'espère que grâce à Dieu et à sa miséricorde je pourrai, sur la première récolte, te rendre ton dû.» [Fol. 148.] Son parrain lui répondit : «Je ne puis rien te prêter, sans nantissement; apporte-moi un gage et je te donnerai tout ce que tu me demanderas». Alors cet homme sortit de chez son parrain plein de tristesse et de chagrin.

Or notre saint père anba Basilios était un secours pour tout affligé et un port (de refuge) pour quiconque venait à lui et il avait l'habitude constante d'ouvrir la porte de sa cellule et de s'asseoir en société jusqu'à ce que le *naqous*[1] donnât le signal de la messe, prodiguant les consolations à chacun. Et tous ceux qui avaient besoin d'un service et qui venaient à lui, il le leur rendait avec empressement. Tandis que cet homme était ainsi plongé dans l'abattement, il songea et se dit : «Demain j'irai exposer mon chagrin et ma tristesse au grand maître Basilios». Il vint donc à lui[2], reçut sa bénédiction et demeura plongé dans sa tristesse et son affliction, jusqu'à ce que ceux qui étaient à causer avec le saint se fussent tous retirés. Quand la place fut vide et que le saint fut seul, cet homme béni s'avança vers lui, et l'informa de sa situation et de son désir. Le saint vénéré[3] fut profondément affligé et il loua Dieu et il le loua encore davantage quand l'homme lui eut raconté son histoire [fol. 147] et il fut de suite rempli de sympathie pour lui, car il le connaissait depuis longtemps. Puis il lui adressa des paroles douces et amicales, le consola un peu et lui dit : «Ne t'afflige pas, mon fils, car le Seigneur a donné et a repris et il peut te donner autre chose en échange, comme il le fit pour Job le Juste. En attendant reste auprès de moi aujourd'hui, jusqu'à la fin du jour et Dieu, qu'il soit exalté! fera sa volonté.» Alors cet homme se prosterna devant le saint, embrassa ses mains et ses pieds

[1] Sur le *naqous* : cf. Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, p. 59; *Description de l'Égypte*, t. XIII, p. 459.

[2] دخل «il entra» (dans le cercle des gens qui conversaient avec le saint).

[3] Mot à mot : «celui que l'on envie», المغبوط عليه «le fortuné», au sens du latin *beatus*.

et le suivit à l'église. Il assista au service divin, reçut le corps et le sang vénérés du Seigneur et mangea du pain à la table du Bon Pasteur. Puis, lorsque vint la dixième heure du jour, le saint lui dit : «Viens avec nous, à présent, mon fils, que nous sortions de la ville».

Ils sortirent donc et voici qu'un serpent rampait, se dirigeant vers le saint. Notre père le saint lui dit : «Arrête-toi, serpent, et ne bouge pas». Ensuite le père se dirigea vers lui, le prit dans sa main, le caressa[1] avec la paume de la main et lui dit : «Nous avons besoin que tu nous prêtes ton corps pendant une année entière, et que tu deviennes, par la puissance [fol. 146] de Dieu (qu'il soit exalté!), un serpent d'or avec une tête d'émeraude et des yeux de rubis semblables à des pierres précieuses». Et le serpent obéit à ses paroles et devint tel que l'avait demandé le saint. Cet homme, à ce spectacle, fut frappé de stupéfaction, fit le signe de la croix sur son visage et demeura ainsi stupéfait pendant un moment[2]. Le saint lui dit : «Prends ce serpent, et donne-le à ton parrain pour qu'il te rende le service dont tu as besoin[3]».

Il prit donc le serpent et alla chez son parrain et lui dit : «Parrain, voici quelque chose que j'avais chez moi et cela me restait de mes objets précieux (que m'ont légués) mes ancêtres, et je ne voulais pas le faire sortir de chez moi, mais la nécessité m'y force; je le gardais avec soin, mais prends-le chez toi comme nantissement et donne-moi quarante dinars». Quand son parrain le vit, il fut stupéfait et rempli d'admiration, en voyant la figure de ce serpent et sa beauté et sa perfection, telles que personne n'en avait vu de semblable ni d'égal dans tous les pays de la terre, non plus que dans les trésors des rois. Il le prit avec empressement, alla trouver sa femme plein de joie et lui dit : «[fol. 145] Regarde, femme, ce qu'a notre filleul en fait de trésors et d'objets précieux; quelle richesse devait être la sienne, si ce serpent lui reste des objets précieux[4] que renfermaient ses trésors». La femme en voyant le serpent fut presque folle de joie, et dit à son mari : «Donne-lui tout ce qu'il te demandera en fait d'or, ou d'argent ou d'autre chose». Ensuite le mari alla

(1) Mot à mot : «il se mit à le frotter».

(2) Mot à mot : «une longue heure», mais il ne faut pas attacher à ces mots de signification précise.

(3) قضى حاجتك signifie mot à mot : «satisfaire au besoin que quelqu'un a de quelque chose, lui donner ce qu'il demande».

(4) ذخيرة signifie aussi : «ce que l'on garde en cas de besoin». Ainsi *Mille et une nuits*, éd. Beyr, t. IV, p. 159, اذخرته لوقت الحاجة.

chercher dans sa chambre une bourse d'or et sortit vers cet homme béni et lui dit : « Compère, prends là-dessus tout ce que tu voudras ». L'homme lui répondit : « Je n'ai besoin que de quarante dinars, pas davantage ». Il les lui compta, l'autre les prit et s'en alla.

Alors la femme dit à son mari, quand il rentra : « Mon ami, ne laisse pas sortir ce serpent de chez nous, et ne le fais pas désirer[1] à notre compère et ne le lui laisse pas voir une autre fois; mais s'il te demande de l'argent, donne-lui tout ce qu'il te demandera. C'est un objet dont nous tirerons gloire et orgueil, car il n'y a personne qui puisse montrer chez lui un serpent aussi précieux[2]. » Son mari lui dit : « Garde-le dans le coffre [fol. 144], ce sera un trésor pour nous et nos enfants ». Et lorsqu'ils faisaient un banquet ou qu'ils invitaient quelqu'un, ils le sortaient et le présentaient aux convives avec fierté, et tous ceux qui le voyaient, admiraient sa beauté et sa perfection[3].

Cependant cet homme pieux acheta des semences avec les quarante dinars et ensemença sa terre toute entière. Et Dieu, béni soit son nom! doubla son bien comme il le fit pour Job le Juste : la terre donna des fruits abondants, et dès que la récolte fut arrivée dans sa maison, il en vendit pour quarante dinars, il alla les porter à son compère et lui dit : « Compère, voilà ton argent, puissent ta bonté et tes bienfaits ne pas être perdus, et rends-moi le gage que je t'ai donné ». L'autre lui répondit : « En paiement de quoi? Qu'est-ce que j'ai chez moi qui t'appartienne? Tu n'as rien à réclamer chez moi, si tu veux des dinars je t'en donnerai, mais il n'y a rien à toi chez moi. » L'homme pieux lui répondit : « A cause de Dieu, qu'il soit exalté! (je t'en prie), ne fais pas cette action mauvaise, prends ton dû et rends-moi ce qui est à moi[4], en considération de Dieu, qu'il soit exalté! [fol. 143] et ceci est une grande tentation ». Et cet homme s'irrita, nia avec insistance et jura qu'il n'avait pas vu ce dont l'autre parlait. Alors l'homme pieux fut rempli de tristesse et fut profondément affligé, et il regarda cela comme un grand malheur par crainte du saint anba Basilios.

Il alla trouver l'évêque et l'informa de ce qui lui arrivait. L'excellent père lui

[1] أطمع في « exciter la convoitise de quelqu'un au sujet de » (en lui montrant quelque chose).

[2] Mot à mot : « personne n'a chez lui ce serpent précieux et ne peut le faire sortir de sa demeure ».

[3] Mot à mot : « la beauté de sa beauté ».

[4] Mot à mot : « prends ta chose et donne-moi ma chose ».

dit : « Ne t'afflige pas, mon fils, et ne crains pas, et ne te chagrine pas pour cette affaire, nous avons demandé à Dieu, qu'il soit exalté! que le serpent change son corps pour un an; sache que, l'année achevée, il reviendra à son premier état et, lorsqu'il aura repris sa forme première, cet homme viendra à toi et te demandera de reprendre le serpent ». Et l'homme pieux revint à sa demeure consolé par les paroles du saint père. Et jusqu'à ce que[1] l'année entière se fut écoulée, ceux qui avaient chez eux le serpent le sortaient tous les jours et s'en faisaient un sujet de gloire. Or, la femme alla un jour, selon son habitude, voulant tirer le serpent du coffre pour le faire voir aux invités qu'ils avaient [fol. 142] ce jour-là, et voici que le serpent se leva et sauta hors du coffre, au visage de la femme et il cherchait à la mordre. La femme se hâta de refermer le coffre et sortit effrayée vers son mari et lui dit : « Tu ne sais pas ce qui nous arrive aujourd'hui, le serpent est devenu un serpent qui marche, comme tous les serpents, en vérité il marche ». Son mari lui répondit : « Ceci nous arrive à cause de cet homme béni à qui nous avons refusé son bien, Dieu nous a punis de ce que nous avons fait à notre compère aujourd'hui ». Elle lui dit : « Va le trouver et dis-lui : « Viens chez moi aujourd'hui et prends cet objet « en or qui t'appartient et donne-nous ce que tu nous dois, compère. Viens et « prends toi-même ton bien, car je me repents et je reviens à Dieu, qu'il soit « exalté! et j'ai peur de ta malédiction[2]. Viens à présent avec moi et prends-le de « tes propres mains et je ne veux rien de toi. »

Alors cet homme vint avec lui à sa demeure. Quand il fut dans la maison, l'autre lui dit : « Ouvre toi-même le coffre et prends [fol. 141] ton bien ». L'homme ouvrit le coffre, et prit dans ses mains le serpent qui était redevenu comme auparavant. Il l'emporta et sortit, et le serpent ne remuait pas. Et eux étaient surpris en voyant qu'il était revenu à son état (premier) étonnant. L'homme l'apporta en hâte au saint père qui, selon son habitude, était assis au milieu de plusieurs personnes. Il se prosterna devant lui et lui dit : « Mon compère est venu me trouver et m'a prié d'aller avec lui à sa demeure. Quand j'y suis arrivé, il m'a dit : « Prends toi-même ce qui t'appartient » : j'ai ouvert le coffre et j'ai pris le serpent et je l'apporte à ta Sainteté. » Le père, le grand

[1] لما ici a le sens de « jusqu'à ce que » : c'est un vulgarisme de l'arabe d'Égypte.

[2] دعاعلى « invoquer Dieu contre quelqu'un », expression bien connue, c'est l'opposé de دعال « l'invoquer en faveur de quelqu'un ».

Basilios, lui dit : «Sache, mon fils, que ce serpent était revenu à sa nature première, et c'est pour cela que ton parrain est venu à toi et t'a demandé de le tirer du coffre de tes propres mains, par peur de lui».

Puis le saint le plaça sur sa main au milieu de cette réunion de gens et le caressa avec sa main en disant : «Tu as accompli ce que nous te demandions, et à partir d'à présent personne n'aura le pouvoir de te nuire ou de te tuer, jusqu'à ce que tu meures de ta mort naturelle». [Fol. 140.] Et après avoir dit ces mots, il le laissa aller de sa main et le serpent s'en alla de cet endroit, rampant au milieu des gens, sortit par la porte de la cellule et traversa le milieu de la ville, tandis que les gens le regardaient avec étonnement. Et personne n'osa lui faire du mal, jusqu'à ce qu'il mourut de sa mort naturelle.

Et nous demandons à Dieu, de qui tout dépend, et à son Fils unique, celui qui est né de la lumière avant tout temps, et à son Esprit-Saint, qui est son égal en substance, qu'il nous sauve et qu'il nous mette tous sous la bénédiction de ce pasteur pieux et pur, le grand, le saint père Basilios et qu'il nous accorde de faire des actions pures, agréables à Dieu, par les prières de ce père et l'intercession de Notre-Dame Mârat Meriem, mère de Dieu, la Vierge et de Mar Marcos l'Évangéliste, l'Apôtre et de tous les martyrs et de tous les saints qui ont plu au Seigneur par leurs actions pures, à présent et toujours, et jusqu'au siècle des siècles. Amen, amen.

(Fin de l'histoire du père Basilios l'Évêque.)

V.

LE MIRACLE DE THÉODORE ET D'ABRAHAM.

On lit dans le كتاب مرشد الزوار الى قبور الابرار[1], à propos du tombeau de Yunus ibn ʿAbd-al-Aʿla[2], l'anecdote suivante : وروى عن بعض مشايخه ان أنسانًا جاء الى انسان فقال له اقرضنى الف دينار الى اجل فقال له من يضمنك قال الله فأقرضه ما طلب وسافر الرجل

[1] De Muwaffik-ad-din ʿAbdu-Kahman al Khazragi, composé entre 771 et 780; cf. Brockelmann, *Arab. Lit.*, II, 34.

[2] Ms. de la Bibliothèque Khédiviale, 3024 : *Catal.*, V, 146. F° 211-212 de la copie de l'Institut français d'archéologie orientale.

المقرض ليتجر بهذا القرض فباع واشترى وحصل مالاً عظيما فلما جاء الاجل اراد الخروج والسفر لوفاء دينه فلم يجد مركبا وحبسه الريح والبلد الذى هو فيه بعيد عن صاحب الدين فاخذ الرجل خشبة ونقرها وجعل فيها الف دينار ورماها فى البحر وقال قد وفيت ضمانك فاوصاها اليه ثم ان الرجل صاحب المال خرج يومًا الى البحر وجلس يتوضى على حافته فطلعت له الخشبة بين يديه فأخذها ومضى الى داره فكسرها فوجد فيها الف دينار وورقة مكتوب فيها قد وفيت ضمان الله تعالى وحصل المقترض الفا اخرى وقال ان لم تكن وصلت تلك دفعت له هذه ثم وجد مركبا وطاب الريح فركب وجاء الى بلده ثم جاء للمقترض وسلم عليه فقال له وصلت الفك ولكن لا اخذها حتى تخبرنى ما صنعت بها فاخبره بالخبر من اوله الى اخره فقال والله وصلت ووفى الله الضمان.

Cette même anecdote se retrouve dans la *Vie de Yunus* par Ibn-Khallican[1], qui l'a extraite du *Kitâb al muntazam fi aḫbâr man sakan al mukattam :* « Une des anecdotes, qu'il a racontées, disant qu'il l'avait apprise d'une autre personne était la suivante : Un homme alla trouver un fabricant d'objets en cuivre[2] et lui demanda de lui prêter à terme mille dinars. L'autre lui dit : « Qui me donneras-tu comme caution pour cette somme? — Le Dieu tout-puissant sera ma caution, répondit-il ». Le fabricant de cuivres lui donna les mille dinars et l'emprunteur partit avec cette somme pour faire du négoce. Lorsque l'époque du paiement arriva, il voulut se rendre auprès de son créancier, mais il en fut empêché par le manque de vent. Il fit alors une caisse, y plaça les mille dinars, la ferma, la cloua, et la jeta à la mer en disant : « Mon Dieu voilà l'argent pour lequel tu m'as servi de caution ». Cependant le créancier était sorti attendant l'arrivée de son débiteur. Il aperçut quelque chose de noir à la surface de la mer, et dit : « Apportez-moi cet objet ». On lui apporta cette caisse. Il l'ouvrit et y trouva mille dinars. Cependant le débiteur gagna encore mille dinars, et lorsque le vent fut favorable il revint vers son créancier; il le salua et le fabricant de cuivres lui dit : « Qui es-tu? — Je suis, répondit-il, l'homme qui t'a emprunté mille dinars, et voici ton argent ». L'autre lui dit : « Je ne le prendrai pas avant que tu ne m'aies informé de ce que tu as fait de cet argent ». L'emprunteur lui raconta ce qui s'était passé et comment le manque de vent l'avait

(1) *Ibn-Khallican*, tr. de Slane, t. IV, p. 594; texte arabe, éd. de Boulaq, t. II, p. 554. Ibn-Khallican est mort en 1282.

(2) Sur le sens du mot نحاس, cf. *Ibn Khallikan*, t. I, p. 36, éd. de Boulaq, و اهل مصر يقولون لمن يعمل الاوانى الصفرية النحاس.

empêché de revenir. — Le Dieu tout-puissant, répondit le fabricant en cuivres, m'a payé pour toi les mille dinars, et je les ai reçus».

Il existe encore d'autres versions arabes de ce conte qui ont été signalées par M. Basset [1]. M. Chauvin, dans son *Étude sur la recension égyptienne des Mille et une nuits* [2], le range au nombre des contes qui seraient dûs à Wahb ibn Monabbih [3]. Mais cette hypothèse est d'autant moins plausible que nous possédons le texte grec de cette légende pieuse, qui a passé dans la plupart des littératures européennes : on la retrouve en effet dans la *Mariu-Saga* ou «Saga de Marie» en islandais, dans les *Miracles de la Vierge* de Gonzalo de Berceo (n° 23), dans le *Recueil de miracles de la Vierge* en portugais, dans le *Recueil* de Gauthier de Coincy : il en existe des rédactions en anglo-saxon, en anglais, en allemand, en russe. Nous avons indiqué ailleurs [4] où se trouvait le texte grec byzantin, dont il existe au moins deux rédactions différentes, la deuxième inédite. C'est l'histoire connue sous le titre de Théodore le Chrétien et d'Abraham le Juif et dont voici le résumé : «Théodore le Chrétien, négociant à Byzance, ayant perdu par suite de naufrages successifs, tout ce qu'il possédait, essaie vainement d'emprunter de l'argent à ses anciens amis : il s'adresse alors au riche juif Abraham. Celui-ci ne veut prêter que sur caution. Théodore lui offre comme caution Jésus-Christ : il mène le Juif devant une image du Sauveur et s'engage à rembourser la somme à une date fixe. Il met à la voile et arrive dans une région fort éloignée. Là il s'aperçoit un jour que le terme fixé pour le paiement approche et qu'il lui est impossible d'être à Byzance à cette date. Il met alors l'argent du Juif dans une cassette et jette cette cassette à la mer, après avoir imploré l'aide du Sauveur. En effet, au jour fixé, le Juif, qui se promène sur le bord de la mer pour voir si Théodore n'arrive point, aperçoit un objet qui flotte près du rivage; il le fait retirer de l'eau et voit que c'est une cassette. Il l'ouvre et y trouve son argent et une lettre de Théodore. Confondu par ce prodige, il veut vérifier si ce n'est pas là un effet du hasard, et lorsque Théodore est de retour, son créancier nie avoir reçu l'envoi. Théodore l'amène

[1] R. Basset, *Le prêt miraculeusement remboursé*, *Rev. des tr. popul.*, IX, 14-31.

[2] V. Chauvin, *La recens. ég. des Mille et une nuits*, 1 vol., Bruxelles, 1899 (Bibliothèque de la Faculté de Liège, fasc. vi), p. 78.

[3] Cf. l'article de Goldziher, *Isra'iliyat* (*Rev. des études juives*, t. XLIV) qui modifie quelques-unes des conclusions de M. Chauvin.

[4] Galtier, *Byzantina*, dans la *Romania*, 1900.

devant l'image de Jésus-Christ qu'il a donnée comme caution, aussitôt un éclair brille et le Juif tombe à terre convaincu par ce miracle. Il se fait baptiser avec toute sa famille et tous ses serviteurs. Depuis lors cette image est en grande vénération à Constantinople et tous les ans on célèbre une fête commémorative. — Un pèlerin d'Occident ayant été témoin de cette fête, questionne le Grec qui se trouve à côté de lui, et apprend le miracle qui en est la cause : il en fait une rédaction latine qu'il porte en Occident. C'est cette rédaction latine qui est la source de tous les textes occidentaux, sauf les textes russes qui dérivent du grec directement. C'est également du grec que dérivent les rédactions arabes chrétiennes de ce miracle [1], sans doute par l'intermédiaire d'un texte copte perdu. Quant aux rédactions arabes musulmanes, elles dérivent très vraisemblablement des rédactions arabes chrétiennes, ou bien encore il peut se faire que des Musulmans aient entendu raconter cette histoire par des Coptes. Ainsi il est à noter que Yunus ibn ʿAbd-al-ʿAla qui nous rapporte cette histoire, était égyptien, et que l'ouvrage d'après lequel la rapporte Ibn-Khallican est aussi un ouvrage égyptien puisqu'il n'y est question que des personnages enterrés aux environs du Moqattam. Cette anecdote qui n'est pas unique en son genre, nous montre comment certaines légendes chrétiennes se sont introduites dans la littérature musulmane.

VI.

LA LÉGENDE DE SAINT GEORGES.

Une autre légende chrétienne qui est passée dans la littérature musulmane est la légende de saint Georges et de son martyre [2]. M. Basset a montré autrefois

[1] Ms. ar. de la Bibl. Nat., nº 267, fºˢ 143-153; et une autre rédaction abrégée dans le recueil arabe-copte de *Miracles de la Vierge*.

[2] Sur la légende de saint Georges, cf. Baring-Gould, *Curious Myths of the middle ages*, p. 266-316; Heylin, *The history of the famous Saynt and Souldier of Christ Jésus, saint Georges of Cappadocia*, 1633, London; Milner, *An historical enquiry into the existence of saint Georges*, London, 1792; Clermont-Ganneau, *Horus et saint Georges* (*Rev. arch.*, sept., déc., 1866); J. Strzygowski, *Der Koptische Reiterheilige u. d. heilige Georg* (*Z. f. aeg. Sprache*, xl, 1902, p. 49-60) et *Bull. de la soc. d'Alexandrie*, nº 6, démontre contre M. Clermont-Ganneau que le type du saint cavalier n'est pas spécial à saint Georges, mais peut représenter tous les saints; Gutschmidt, *Über die Sage vom heilig. Georg.* (*Verhandlung. d. K. sächs. Ges. d. W. zu Leipzig*, phil.-hist. classe, 1861) identifie saint Georges avec Mithra,

l'influence qu'a exercée sur l'islam la littérature chrétienne des apocryphes[1]. La légende de saint Georges fait partie, comme le miracle de Théodore et d'Abraham, des emprunts que l'on peut appeler directs, car, ainsi qu'on le verra plus loin, elle reproduit en substance le texte copte du martyre de saint Georges[2]. Selon M. Amélineau la légende de saint Georges serait d'origine copte[3]. Cette opinion nous paraît peu vraisemblable pour la raison suivante : la scène du martyre est localisée en Asie; or, si la légende était d'origine égyptienne, on s'attendrait plutôt à la voir localisée dans une ville de l'Égypte. Il est probable que la légende est passée en Égypte lors de la translation des reliques du saint[4], fait dont on a de nombreux analogues dans l'hagiographie : ainsi, parmi les miracles de la Vierge, mis en vers par Gauthier de Coincy, on en rencontre un relatif à saint Ildefonse, archevêque de Tolède, ce qui s'explique par ce fait que le corps du saint et avec lui sa légende furent transportés autrefois d'Espagne en France, dans la région où écrivait Gauthier de Coincy. Il peut se faire aussi que la légende de saint Georges ait été portée, en dehors de cette circonstance, d'Asie en Égypte, où elle aura été traduite soit du grec[5], soit du syriaque[6]

sur sa légende au Moyen âge; Smith, *Dict. of christ. biography*, s. v. Georges; cf. encore les *Légendes des Bollandistes au 23 avril*, et Migne, *Dict. des lég. du christianisme*, 1855, in-4°, Paris, col. 427-436.

[1] Basset, *La bordah du cheikh al Bousiri*, 1 vol., Paris, Leroux. Sur l'influence exercée par le bouddhisme, voir le récent travail de Goldziher, *A buddhismus hatása az iszlamra*, Buda-Pest, 1903.

[2] Pour le texte copte et les divers manuscrits coptes, cf. A. W. Budge, *The martyrdom and miracles of saint Georges of Cappadocia*, 1 vol. in-8°, London, 1888, p. I-XVI; une autre traduction d'après le manuscrit A d'Oxford par Amélineau, *Contes et lég. de l'Égypte chrét.*, 2 vol., Paris, 1888, t. II, p. 166-216.

[3] Amélineau, *Les actes des martyrs de l'Église copte*, 1 vol., Paris, 1890, *Étude critique sur le martyre de saint Georges*, p. 241-309.

[4] Quatremère, *Recherches sur la langue et la littérature de l'Égypte*, 1 vol., Paris, 1808 : d'après Abou-Ṣaliḥ : «C'est une tradition constante que le corps de saint Georges se trouvait avec la tête dans la ville de Ludd (لد, *Lydda*) en Syrie. Comme la Syrie était continuellement exposée aux courses des ennemis, le gouverneur craignant qu'il n'arrivât à ce corps quelque accident, le fit transporter sans la tête dans la contrée des oasis afin qu'il y fût à l'abri de tout malheur.» Cf. Evetts, *The churches and monasteries of Egypt*, 1895, Oxford, in-8°, f. 93b, p. 259.

[5] Versions grecques et latines dans Lipomanni, *De vitis sanctorum*, éd. de Venise, t. II, 251-253; Surius, *De probatis sanctorum vitis*, II, 278-281, *Acta Sanctorum*, 23 avril et la *Bibliotheca hagiographica græca*, édid. hag. Bollandiani, 1895, Bruxelles, p. 47.

[6] Pour les versions syriaques et arabes, cf. Wright, *Cat. of the syriac ms. in the British Museum*, p. 1087, 1119, 1122; Rosen and Forshall, *Cat. codd. msc. oriental.*, I, p. 92, 111;

en copte, et du copte en arabe[1] et ensuite en éthiopien. Notre but, au reste, n'est pas de discuter la question de la filiation des textes, mais d'apporter un élément nouveau, qui pourra servir à cette discussion, en signalant la présence de cette légende dans la littérature musulmane.

Il est fait allusion à cette légende dans Masoudi[2] qui la cite d'après Wahb ibn Monabbih, وذلك موجود فى كتاب المبتداء والسير لوهب ابن منبه. On la retrouve dans Tabari[3], Ibn-al-Athir[4], Tha'labi[5], et al-Hamadani (1558)[6]. Ibn-al-Athir a abrégé la légende et la plupart des noms propres ont disparu chez lui : sa rédaction au reste a peu d'importance, car ainsi que l'a montré M. Lidzbarski[7], sa source en ce qui concerne l'histoire des prophètes est Tabari. Tha'labi reproduit presque textuellement le récit de Tabari, mais n'en dérive pas, car sa chaîne est différente. Mais chez tous les deux la légende est donnée comme dérivant de Wahb ibn Monabbih : c'est aussi ce que dit Masoudi en propres termes. Wahb ibn Monabbih est un personnage bien connu : Juif d'origine, qui a introduit dans la littérature musulmane un très grand nombre de légendes juives ou chrétiennes, issues des apocryphes. Ce qu'il est difficile de

Dillmann, *Über die apokryphen Märtyrergesch. des Cyriacus mit Iulitta u. des Georgius*, p. 353-356, *Sitzb. d. K. Preuss. A. d. W. zu Berlin*, xxiii; selon M. Budge, *The martyrdom...*, p. xxvii, une des versions syriaques suit de très près le texte copte. La Bibliothèque Nationale de Paris possède un Panégyrique de Georges par abba Théodose, évêque de Gangres, ms. 148, n° 6 (traduit dans Amélineau, *Contes*, t. II, p. 152-166): son martyre, ms. 263 et 275, n° 16; douze miracles, ms. 148, n° 7; son histoire, ms. 262, n° 1 et ms. 257, n° 17: translation de son corps de Palestine en Égypte, ms. 305, n° 8. M. Amélineau, *Contes*, II, 216-261, donne la traduction de neuf miracles d'après Théodose, évêque de Jérusalem (d'après quel manuscrit?): les numéros de ces manuscrits sont ceux de Slane, *Cat. des mss arabes*. Pour les versions éthiopiennes, cf. Wright, *Cat. of the ethiopic ms. in the Brit. M.*, p. 162, 168, 189, 190, et pour les versions éthiopiennes de la Bibliothèque Nationale, M. Basset, *Les apocryphes éthiopiens*, fasc. ii, p. 15, n. 2.

(1) Cette version arabe ne doit pas être confondue avec la version musulmane dont il est question plus loin.

(2) Masoudi, *Prairies d'or*, éd. Barbier de Meynard, t. I, p. 127, et dans le *Livre de la création et de l'histoire*, publié et traduit par M. Huart, t. IV, p. 138, et dans *Mirkhond*, I, 144.

(3) Tabari, *Annales*, éd. de Goeje, t. I, 795-812. Ce texte avait été signalé déjà dans un travail en russe par M. Attaja, *Musulmanskoe skazanie o sv. Georgii po at-Tabari, Etn. Obozr.*, t. XXVI, p. 122-134, dont je ne connais que le titre.

(4) Ibn-al-Athir, éd. Tornberg, p. 264-270.

(5) Tha'labi, *Qiṣāṣ al-anbia*, éd. du Caire, p. 285-290.

(6) Abou-Naṣr m. b. 'Abd-ar-rahman al-Hamadāni, كتاب البغيات في مواعظ البريات, p. 64 du texte imprimé en marge de la Tohfat-al-ikhwan..., d'al-Fašni, éd. du Caire, 1303 (éd. non indiquée dans Brockelmann, *Ar. Lit.*, t. II, 412).

(7) Lidzbarski, *De propheticis, quæ dicuntur, legendis arabicis*, 1 vol., 1893, Leipzig, p. 17 et seq.

dire, c'est la manière dont Wahb a connu cette légende : il est à peu près certain qu'il a eu sous les yeux un texte écrit, mais il n'est pas facile de déterminer avec précision quel était ce texte : il n'a certainement pas connu le texte copte, ni les traductions arabes dérivant du copte, car dans les légendes coptes et copte-arabes, l'homme ressuscité par saint Georges est appelé ⲃⲟⲏⲥ (texte copte et Panégyrique de Théodote) سابون dans la traduction arabe-copte, ⲃⲓⲟⲩⲃⲏⲛ dans le manuscrit copte B. Les textes musulmans donnent Toubîl (Thaʿlabi) يوسك توبيل (les points du ي sont d'une main plus moderne : Tabari-de Goeje, p. 806), or cette lecture ne peut dériver que d'un texte syriaque Y U B L; Wahb dériverait donc d'un texte syriaque ou tout au moins d'une traduction arabe faite sur le syriaque. On ne pourra d'ailleurs être définitivement fixé sur la source de Wahb qu'après que les textes syriaques auront été édités, et que leurs rapports réciproques auront été établis. Il existe bien aussi une version arménienne de la légende, qui peut avoir son importance pour l'étude de la question, soit qu'elle dérive du grec, soit qu'elle provienne du syriaque, mais je n'ai pu la consulter. Il est à noter, comme on le verra par l'analyse suivante du texte musulman dont j'ai rapproché les passages correspondants du copte d'après l'ouvrage de M. Budge, que certains épisodes ne se retrouvent pas dans le copte : ainsi Georges est jeté dans une fosse où sont enfermés sept lions, mais sur l'ordre de Dieu ces animaux respectent son corps : plus loin également, lorsque le magicien est appelé pour combattre Georges, afin de donner au roi un échantillon de son habileté, il sème du blé, le fait pousser, le moissonne, le vanne, le moud, et en fait du pain, le tout dans une heure : ailleurs encore quatre mille hommes qui ont cru en Georges sont mis à mort par le roi : enfin le corps de Georges est brûlé et les cendres sont semées dans la mer, mais sur l'ordre de Dieu, les vents les réunissent sur le rivage en un tas d'où Georges sort vivant et secouant la poussière qui le couvre [1].

Voici une analyse sommaire du récit musulman, avec les pages correspondantes du texte copte, qui montrera combien, malgré l'interversion de certains passages, les deux récits se suivent de près :

Georges va trouver le roi; son discours [3-4].

[1] Dans Amélineau, *Contes*, II, p. 182, il est question d'un lac où on a jeté les ossements, mais je ne sais quel est le manuscrit que traduit M. Amélineau; c'est sans doute une traduction arabe faite sur le copte (?).

Il est suspendu au bois de torture et tourmenté avec des peignes de fer; ses blessures sont arrosées de vinaigre; on lui enfonce des clous dans la tête, on le fait cuire dans un chaudron, on l'attache dans la prison et on place sur lui une colonne d'un poids énorme [5-6, il y a des divergences dans le texte copte]; un ange le délivre et lui dit qu'il mourra quatre fois [6] [1].

Georges est coupé en deux avec une épée; ses restes sont jetés aux lions; l'ange le retire de la fosse. Le copte place ici d'abord l'épisode du magicien Athanase, qui se convertit et est mis à mort, puis [9] la roue qui met Georges en pièces et qui était faite ainsi : la partie supérieure était comme le bord d'un couteau et la partie inférieure comme un glaive à deux tranchants; il est coupé en deux morceaux [11] [2]; les os sont jetés dans un puits, mais saint Michel [12] l'en fait sortir en disant : « La main qui a créé Adam, le premier homme, va te créer de nouveau ». Le récit musulman donne : « La puissance qui a créé Adam est celle qui t'a fait sortir de cette fosse ».

Georges va trouver le roi qui dit : « C'est son fantôme » [13]. On appelle le magicien [7-8] qui en soufflant change le taureau en deux taureaux vivants, sème du blé et fait avec le blé du pain en une heure de temps, et se charge de métamorphoser Georges en chien au moyen d'une coupe d'eau. Cet épisode manque au texte copte.

Les deux taureaux ressuscités par Georges [18]; la femme est appelée Scholastique dans le copte, et il n'y est question que d'un taureau appartenant à son fils : dans le grec (*A. Sanctor.*, 23 avril, app.) on lit : « ἀνὴρ Γλυκέριος τοὔνομα.

[1] Page 209 de la traduction anglaise : « I will take thee away to the place of safe keeping which I have prepared for thee for the holy dwelling » est inexact. Le texte donne (p. 7) ⲛ̀ⲧⲁϭⲓ ⲛⲧⲁⲡⲁⲣⲁⲇⲏⲕⲏ ⲉ̀ⲧⲁⲓⲭⲁⲁⲟⲥ ⲉ̀ⲣⲟⲕ ϧⲉⲛ ⲡⲉⲕⲡⲁⲛϣⲱⲡⲓ (corrigez : ⲙⲁⲛϣⲱⲡⲓ) ⲉ̀ⲑⲟⲩⲁⲃ, ce qui signifie : « Afin de reprendre le dépôt que j'ai déposé dans ton tabernacle saint » (c'est-à-dire « ton âme dont ton corps est la demeure »). Cf. p. 14, l. 171 le texte copte : ⲟⲩⲟϩ ϯⲡⲁⲣⲁⲇⲏⲕⲏ ⲉ̀ⲧⲁⲓⲭⲁⲁⲟⲥ ⲉ̀ⲡⲉⲕⲥⲱⲙⲁ ϯⲛⲁϭⲓⲧⲥ ⲁⲛⲟⲕ, passage traduit encore inexactement : « I will bring thee to the place of safety prepared for thy body ». Le sens est : « Le dépôt que j'ai déposé dans ton corps je le reprendrai », sens que donne d'ailleurs la traduction arabe : والوديعة التى اودعتها في جسدك آخذها. Pour le premier passage, M. Améliveau, *Contes*, II, p. 175, donne : « Je viendrai t'apporter la robe que j'ai réservée dans ton habitation sainte ».

[2] Page 212 de la traduction anglaise, au lieu de : « Who did rebuke the waves of the sea and their crests bowed down », corrigez : « qui fit des reproches aux vents de la mer et à qui toutes les choses sont soumises », texte, p. 10 : ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥⲉⲣⲉⲡⲓⲧⲓⲙⲁⲛ ⲛ̀ⲛⲓⲑⲏⲟⲩ ϧⲉⲛ ⲫⲓⲟⲙ ⲉⲛⲭⲁⲓ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲥⲉϭⲛⲟⲛ ⲛ̀ϫⲱⲟⲩ ⲛⲁⲕ. Allusion à *Marc*, IV, 39-41.

Un des amis du roi est tué, ainsi que 4,000 hommes du peuple pour avoir cru au dieu de Georges[1].

Makhliṭas (= Magnentius), demande à Georges de faire fleurir les sièges et la table [15-16]. Il fait enfermer Georges dans un taureau d'airain, plein de substances inflammables, naphte, soufre. Il est question d'un taureau [14], mais le texte copte dit qu'après que Georges eut été scié, on enferma les deux morceaux dans un chaudron, avec de la poix, du bitume, etc. [16]. La suite montre bien que l'arabe correspond à ce passage du copte, car Michel enlève le taureau et le précipite à terre du haut des airs; de même dans le copte [17] Zalathiel enlève le chaudron et Georges en sort.

Les gens de Syrie et Toufalia veulent qu'il ressuscite les morts [18-19-20-21]. Il sort des tombeaux dix-sept personnes, neuf hommes, cinq femmes et trois jeunes filles, ainsi qu'un vieillard nommé Toubîl; le copte, p. 219, donne : cinq hommes, neuf femmes et trois petits enfants. L'homme est appelé ⲃⲟⲏⲥ dans le copte, سابون dans l'arabe dérivé du copte, ⲃⲓⲟⲩⲃⲏⲛ dans le manuscrit B et ⲃⲟⲏⲥ dans Théodote. Le syriaque donne Y U B L °. Les variantes musulmanes sont توبيل, توبيل et يوسك[2].

Georges chez la vieille femme [22-23]. Le roi aperçoit l'arbre que Georges a fait pousser [24].

Georges mis sur la roue, brûlé et jeté à la mer. Sauf la roue que le copte donne à la page 9, l'arabe suit le copte [24] : sa chair fut mise en pièces, puis brûlée, et le corps jeté sur une haute montagne, afin que les oiseaux du ciel le dévorent. La montagne est appelée Siris (var. سيرين, ⲁⲥⲏⲣ dans E, ⲁⲥⲟⲩⲣⲓⲟⲛ dans Théodote). Les vents réunissent les cendres en un tas, d'où Georges sort [24].

Georges feint d'être persuadé par le roi; la reine est convertie [26-29]. La vieille femme, dont Georges a guéri le fils, se rend au temple. Georges ordonne à l'enfant paralytique de marcher et d'appeler les dieux [30]. Dialogue de Georges avec Iblis qui lui dit qu'il a autrefois refusé d'adorer Adam [31] : les idoles englouties [31-33]. Supplice de la reine Alexandra [33-34].

[1] Cf. Amélineau, *Contes*, II, p. 183. «Anatolius (le Stratélate) crut ainsi que tous ses soldats, et le nombre des personnes de la foule qui crurent dans le Christ fut de 3,009 hommes plus une femme. Le roi Tatien ordonna de les conduire hors de la ville dans un lieu désert, on en fit quatre parts et on les coupa en morceaux.»

[2] Le martyre de Georges traduit par M. Amélineau, *Contes*, II, 192, donne Youbînnem.

Prière de Georges qui demande le châtiment du roi, et la faveur de Dieu pour ceux qui le prieront en son nom [35-37]. La ville est engloutie. Le copte [37] donne seulement : « La terre fut secouée jusqu'en ses fondements, il y eut des tonnerres, des éclairs, et personne ne passe en cet endroit à cause de la terreur qu'il inspire ».

Les martyrs furent au nombre de 34,000. Le copte [37] dit 8,699 avec la reine.

MARTYRE DE GEORGES D'APRÈS THA'LABI.

Voici ce que raconte Abou-'Abd-Allah Muhammad ben 'Abd-allah-al-Ḍabby d'après Wahb-ibn-Monabbih-al-yamānī[1]. Il y avait à Mossoul un roi nommé Zādānah[2] qui possédait la Syrie tout entière : les gens de ce pays étaient ses sujets et ce roi était orgueilleux et insolent. Il adorait une idole appelée Afoulloun. Georges était un honnête serviteur de Dieu d'entre les gens de la Palestine. Il avait connu les derniers des apôtres de 'Isa-ben-Miriam (sur lui le salut!); c'était un marchand très riche et faisant beaucoup d'aumônes. Il se méfiait de l'administration des idolâtres, car il craignait qu'ils ne le détournassent de sa religion. Il partit une fois pour aller trouver le roi de Mossoul emportant avec lui une forte somme dont il voulait lui faire présent, afin qu'il ne plaçât aucun de ces rois comme sultan sur lui à sa place. Il se présenta à lui; le roi tenait sa cour et il avait fait dresser cette idole Afoulloun et les gens venaient et quiconque refusait d'obéir au roi était puni par toutes sortes de tourments. Il avait fait allumer un grand feu et quiconque ne se prosternait pas devant Afoulloun était jeté dans ce feu. Quand Georges (sur lui le salut!) vit ce que faisait le roi, il en eut honte et il fut effrayé et il en eut peur et il résolut de le combattre et Dieu lui inspira de la haine et le désir de le combattre. Il prit les richesses dont il voulait faire présent au roi et les distribua à ses coreligionnaires sans en rien garder car il ne voulut pas le combattre avec des richesses, mais il voulut le combattre lui-même. Il se présenta à lui et lui dit : « Sache que tu es un esclave, qui ne possède rien ni pour toi-même ni pour un autre, et que tu as un maître dont toi et tes semblables vous êtes les

[1] *Tabari*, p. ٧٩٩, donne comme chaîne : حدثنا ابن حميد قال ثنا سلمة عن ابن اسحاق عن وهب بن منبه وغيره.

[2] *Tabari*, داذنه : WRIGHT, *Martyr. syr.*, III. p. 1089ᵃ DDYNA, *Ibn-el-Athīr*, ٢٩٤, دازانه (var. : رازانه).

esclaves. C'est lui qui t'a créé et de qui tu tiens tout, qui te fait vivre et te fera mourir, qui t'enverra les maux et les avantages. S'il dit à une chose « sois », elle est[1]. Et tu n'adresses tes hommages qu'à une de ses créatures qui ne voit, ni n'entend, ni ne parle et ne peut en rien remplacer ton Dieu. Tu l'as ornée d'or et d'argent et tu en as fait un objet de perdition pour les hommes[2], enfin tu l'adores au lieu de Dieu. » Le roi dans sa réponse lui demanda quel était le motif qui le faisait parler ainsi, qui il était, et d'où il venait : « Je suis, répondit Georges, un serviteur de Dieu, fils d'un de ses serviteurs et d'une de ses servantes, le plus humble de ses serviteurs et celui qui aspire le plus à lui. J'ai été créé de la poussière[3] et j'y retournerai. — Si ton maître, répondit le roi, était tel que tu le prétends, on verrait ses marques sur toi, comme on voit les miennes sur ceux qui m'entourent et m'obéissent. » Georges ne lui répondit qu'en louant Dieu et en l'exaltant et il ajouta : « Oses-tu comparer (cet) Afoulloun, sourd et muet, qui ne te sert de rien, avec le Seigneur des mondes[4] à la voix duquel les cieux et la terre se sont levés? ou bien compares-tu Ṭoufaliā[5] et ce qu'il a obtenu dans ton royaume car il est grand parmi les tiens, avec ce qu'a obtenu Ilīās (Elie) de la puissance de Dieu (qu'il soit exalté!)? Ilīās était au commencement un homme, mangeant et marchant dans les marchés, mais Dieu l'honora au point que des plumes lui poussèrent et qu'il lui donna un vêtement de lumière; il devint un homme angélique, un être céleste et terrestre qui volait avec les anges. Compareras-tu Makhlaṭīs[6] et ce qu'il a obtenu dans ton royaume, et il est des grands de ta cour, avec le Messie fils de Marie et ce qu'il a obtenu de Dieu (qu'il soit exalté!)? Car Dieu l'a distingué au-dessus de tous les hommes et a fait de lui et de sa mère un signe éclatant pour ceux qui savent comprendre[7]. Compareras-tu cette âme excellente que Dieu a choisie par sa parole[8] et qu'il a distinguée parmi toutes ses servantes et ce qu'elle a obtenu

[1] Les discours de Georges renferment çà et là des expressions coraniques; par ex. : كن فيكون, cf. *Coran*, II, 3, et *passim*.

[2] فتنة للناس, expression coranique.

[3] *Coran*, XVIII, 35, خلقك من التراب.

[4] رب العالمين, expression coranique.

[5] *Tabari*, ٧٩٨, donne : طرقبلينا, le syr. a Ṭrqklīna, Ṭrqūīlā, Qrūqlī'a; l'éth. Taraclinos; le lat. Tranquillinus, *Ibn-al-Athīr*, طرقلينا.

[6] *Tabari*, ٧٩٨ (note) a : محلطس, محليطيس, محلنطيس, le syr. Mgnṭīs, Mīgnṭīs, Mgnṭīūs, Mgnṭīs, Mgnīṭīs: l'éth. Maxentius; lat. Magnentius, *Ibn-al-Athīr*, مخليطيس.

[7] *Coran*, XXI, 91, وجعلناها وَآبناها آيةً للعالمين.

[8] *Tha'labi* donne : بكلمته, avec L de Tabari, mais la leçon de Tabari est : ام هذا الروح الطيب التى اختارها الله لكلمته وطهر جوفها لروحه.

de la puissance de Dieu avec Arabīl[1] et ce qu'elle a obtenu par ta puissance? car elle était de tes adhérents et suivait ta religion et malgré toute sa puissance Dieu l'a livrée aux chiens qui se sont précipités sur elle[2] dans sa demeure, ont déchiré sa chair et lappé son sang et aux hyènes qui ont mis ses membres en pièces.» Le roi lui répondit : «Tu nous racontes des choses que nous ignorions, amène-nous les deux hommes dont tu viens de parler, afin que je les voie, car je ne puis croire que ceci soit humainement possible. — Ton doute, répondit Georges, vient de ce que tu ignores Dieu; quant à ces deux hommes tu ne les verras pas et ils ne te verront pas à moins que tu ne fasses leurs œuvres, alors tu deviendras égal à eux. — Nous sommes excusés à ton égard, répondit le roi, et ton mensonge est visible à nos yeux, car tu te vantes de choses dont tu es incapable, et dont tu ne pourras nous prouver la vérité.» Ensuite le roi donna à choisir à Georges entre la torture et l'adoration d'Afoulloun. Georges lui répondit : «Si c'est Afoulloun qui a élevé le ciel[3] et posé la terre (sur ses fondements) tu as dis vrai et tu me donnes un bon conseil, dans le cas contraire va-t-en, ô vil et maudit!» A ces mots le roi entra en fureur, l'insulta[4], blasphéma le Dieu de Georges, et ordonna de dresser le bois (du supplice) sur lequel[5] on mit des peignes de fer. On déchira son corps avec eux jusqu'à ce que sa chair, sa peau et ses veines fussent mis en lambeaux et on arrosa les plaies avec du vinaigre et de la moutarde. [Mais Dieu le préserva des douleurs et de la mort[6].] Voyant qu'il ne mourait pas, le roi fit chauffer six clous de fer jusqu'à ce qu'ils fussent rouges : on les lui enfonça dans la tête, jusqu'à ce que sa cervelle coulât au dehors. Mais Dieu le préserva des douleurs et de la mort. Voyant qu'il ne mourait point, le roi fit chauffer un bassin d'airain jusqu'à ce qu'il fût rouge; puis il le fit entrer dans l'intérieur de ce bassin que l'on recouvrit; mais la chaleur du feu s'éteignit aussitôt. Voyant que ces supplices ne le faisaient pas périr il lui dit : «Georges ne ressens-tu aucune douleur des tourments que je te fais endurer? — Le Dieu dont je t'ai parlé, répondit-il, les éloigne de moi et me donne la constance, pour que je sois un témoignage contre toi». A ces mots le

(1) *Tabari*, ٧٩٨, ازبيل, sans variante.

(2) *Tabari*, الثعالب والضباع.

(3) *Coran*, XIII, 2, رفع السَّمٰوَاتِ.

(4) *Tabari*, ٧٩٩, l. 14 : «Quand le roi entendit les insultes que Georges lui adressait, ainsi qu'à son idole, il s'irrita et ordonna».

(5) *Tha'labi*, جعل عليها امشاط; *Tabari*, ٧٩٩, وجُعل عليه امشاط.

(6) Cette phrase manque dans Tabari.

roi pressentit qu'il lui adviendrait du mal de cela et en eut peur pour lui et son royaume, et prit la résolution de le tenir toujours en prison. Mais les grands de sa nation lui dirent : « Si tu le laisses libre dans la prison, il parlera au peuple, et il peut se faire qu'il le soulève contre toi. Ordonne donc de le torturer en prison, cela l'empêchera de songer à parler aux gens ». Il le fit coucher, le visage contre terre, il fit enfoncer dans ses mains et ses pieds quatre piquets de fer, un piquet à chaque coin, puis il lui fit mettre sur le dos une colonne de marbre, que portèrent dix-huit hommes[1]. Georges demeura ainsi attaché sous cette colonne ce jour-là. La nuit venue, Dieu envoya vers lui un ange et ce fut la première fois que Dieu lui porta secours par l'intermédiaire des anges, et que l'inspiration divine descendit sur lui. L'ange enleva la pierre et enleva les piquets de ses mains et de ses pieds, le fit boire et manger et lui annonça qu'il remporterait la victoire. Au jour, il le fit sortir de la prison et lui dit : « Va trouver ton ennemi, combats avec lui le combat de Dieu, car Dieu te fait dire : « Sois ferme et confiant : je te ferai souffrir par mon ennemi pendant sept ans, « il te tourmentera et te fera mourir dans ces tourments quatre fois, et chaque « fois je ferai redescendre en toi ton âme; mais la quatrième fois, je prendrai « ton âme et tu recevras ta récompense. »

Et voici que tout à coup Georges se trouva en présence des chefs, les appelant à Dieu. Le roi lui dit : « Qui t'a fait sortir de la prison, Georges? — Celui dont le pouvoir est au-dessus de ton pouvoir », répondit-il. Le roi, plein de colère, ordonna d'apporter tous les instruments de torture sans en laisser aucun. A leur vue, Georges fut saisi en lui-même d'une grande frayeur : mais il se mit à se réprimander à haute voix et eux l'entendaient. Quand il eut achevé, le roi ordonna de l'étendre entre deux bois, puis on plaça une épée sur le sommet de sa tête et on le coupa en deux jusqu'à ce que l'épée tombât entre ses deux jambes. Puis on prit chacun des deux tronçons et on le coupa en morceaux; ensuite on appela sept lions féroces que le roi avait dans une fosse (et c'était là un de leurs genres de torture) et on leur jeta le corps de Georges. Quand il fut arrivé jusqu'à eux, Dieu leur commanda, et ils baissèrent leurs têtes et leurs

[1] *Tha'labi* donne : فوضعت على ظهره ثم انه حمل على تلك الاسطونه ثمانيه عشر رجلا : *Tabari*, 800, l. 13 : فوضع على ظهره حمل ذلك الاسطونة سبعة رجال فلم يقلّوه ثم اربعة عشر رجلا فلم يقلوه ثم ثمانية عشر رجلا فاقلّوه.

cous et ils se levèrent sur leurs griffes sans lui faire de mal[1]. Georges resta mort tout ce jour-là et ce fut là sa première mort. Quand la nuit fut venue, Dieu rassembla les morceaux de son corps et les ajusta les uns aux autres, puis il lui rendit son âme et lui envoya un ange qui le fit sortir du fond de cette fosse, le fit boire et manger et lui promit la victoire.

Au matin, l'ange l'appela : « Georges. — Me voici, répondit-il. — Sache que la puissance par laquelle Dieu a créé Adam est celle qui t'a fait sortir du fond de cette fosse. Sors donc, va trouver ton ennemi, combats avec lui le combat de Dieu, et meurs de la mort de ceux qui sont fermes. » Et voici que Georges se présenta tout à coup au roi et à ses amis qui célébraient une fête, se réjouissant de la mort de Georges. En le voyant venir à eux, le roi dit : « Comme cet homme ressemble à Georges! — On dirait que c'est lui, répondirent-ils. — Ce n'est pas réellement lui, dit le roi, voyez en effet le peu de force de son souffle et le peu d'apparence qu'il a! — C'est cependant moi, leur dit Georges, quelles méchantes gens vous êtes, vous tuez et vous punissez, mais Dieu (qu'il soit exalté!) m'a ressuscité par sa puissance : revenez au maître puissant qui vous a montré de tels prodiges. » Alors ils se dirent les uns aux autres : « Un magicien a ensorcelé vos yeux ». Ils réunirent contre lui tous les magiciens qui étaient dans la ville du roi. Quand ils furent venus, le roi dit à leur chef : « Fais-moi voir de la grandeur de ton art ce qui réjouira mon œil[2]. — Fais venir un taureau, répondit le magicien. » On amena le taureau et le magicien souffla dans une des oreilles de l'animal, et elle fut coupée en deux parties[3]; il souffla ensuite dans l'autre oreille et les morceaux se changèrent en deux taureaux. Il se fit apporter des semences, il laboura et sema, les graines semées poussèrent et il les moissonna; il battit le blé, le vanna, le moulut, le pétrit, et fit du pain : tout cela en une heure en leur présence[4]. Le roi lui dit : « Peux-tu métamorphoser Georges en animal? — Je lui donnerai, dit le magicien, la forme de l'animal que tu voudras. — Métamorphose-le en chien, dit le roi. — Fais-moi apporter un verre d'eau. » On le lui apporta, le magicien souffla sur ce verre et il dit au roi : « Invite-le à boire ». Georges but le verre d'eau en entier. « Que ressens-tu? lui demanda le magicien? — Je me trouve fort bien,

[1] *Tha'labi*, تقيه الالم; *Tab.*, 801, لم تألوا ان تقيه الاذى.

[2] *Tabari*, 802, ما يُسرى به عنى.

[3] *Tab.* et *Tha'l.* ont : انشقت, ce passage manque à Ibn-al-Athīr.

[4] *Tha'l.*, وهم يرون; *Tab.*, 802, l. 15, كما ترون.

répondit Georges, j'avais soif, et Dieu dans sa pitié m'a envoyé cette boisson et m'a fortifié par elle contre vous.» Le magicien dit au roi : «Sache, ô roi, que si tu avais eu affaire à un homme comme toi[1], je l'aurais vaincu, mais tu luttes contre le puissant roi des cieux et de la terre et il est le roi que l'on ne peut atteindre».

Il y avait une pauvre femme de Syrie qui entendit parler de Georges et de ses miracles, elle vint le trouver au moment où il était au plus fort de son épreuve : «Georges, lui dit-elle, je suis une pauvre femme et je ne possède pas d'autre bien que deux taureaux[2] : je labourais grâce à eux, et ils sont morts. Je suis venue implorer ta pitié afin que tu demandes à Dieu de les ramener à la vie». A ces mots, les yeux de Georges se remplirent de larmes. Il demanda à Dieu de les faire revivre et lui donna un bâton en lui disant : «Retourne vers tes bœufs et touche-les avec ce bâton en disant : «Revenez à la «vie par la permission de Dieu (qu'il soit exalté!). — Mais Georges, répondit-elle, mes bœufs sont morts depuis sept jours, les lions les ont déchirés et ils sont bien loin de moi[3]. — Peu importe, dit Georges, quand bien même tu n'en trouverais qu'une petite parcelle[4], si tu la frappes avec ce bâton, ils se lèveront (vivants) par la permission de Dieu.» La femme s'en alla jusqu'à l'endroit où ils avaient été déchirés et la première chose qu'elle vit de ses bœufs fut la mâchoire de l'un d'eux et les poils des oreilles de l'autre[5] : elle les réunit et les toucha avec ce bâton, conformément à l'ordre de Georges. Les deux bœufs se levèrent (vivants), et elle continua à les faire travailler jusqu'à ce que (le roi et ses amis) en fussent informés.

Lorsque le magicien eut parlé au roi, comme nous l'avons dit, un des amis du roi, qui était le plus considérable parmi eux auprès du roi dit : «Vous voyez dans tout ce qui se passe au sujet de cet homme un effet de la magie, vous l'avez torturé et vos tortures ont été sans effet sur lui, vous l'avez tué et il n'est point mort. Or, avez-vous vu jamais un magicien qui éloigne de lui la mort et ressuscite les morts? — Tes paroles, lui dirent-ils, sont celles d'un homme qui embrasse son parti, peut-être t'a-t-il séduit? — Je crois en Dieu, répon-

(1) *Tha'labi.*, تقايس رجلا : *Tabari*, 813, تقاسى رجلا.

(2) *Tabari* ne parle que d'un taureau, 813, ثور.

(3) *Tabari*, 813, بينى وبينك ايام : *Tha'labi*, بينى وبينهما ايام.

(4) *Tab.*, 813. سِنًّا واحدة ; *Thal.*, شيا يسيرا.

(5) *Tab.*, 813, رَوْقَيْه وشعر ذنبه «ses cornes et le poil de sa queue».

dit-il, et j'atteste que je n'ai plus de part à votre culte.» Alors le roi et ses amis se précipitèrent contre lui et le tuèrent à coups de poignard[1].

Quand le peuple vit cela, quatre mille hommes suivirent Georges et crurent. Le roi leur fit subir toute sorte de tortures jusqu'à ce qu'il les eut exterminés tous. Puis en ayant fini avec eux, il dit à Georges : «Pourquoi ne demandes-tu pas à ton Dieu de faire revivre tes amis qui ont été tués par ta faute? — Il n'y avait pas d'amitié entre moi et eux, jusqu'au moment où leur terme est venu,» répondit Georges[2].

Un des grands que l'on appelait Makhlīṭas lui dit : «Tu prétends, Georges, que c'est ton Dieu qui fait paraître les créatures et ensuite les rappelle : eh bien! je vais te demander une chose, si tu la fais je croirai et je te regarderai comme véridique et je te défendrai contre tes ennemis. Voici autour de nous quatorze sièges et au milieu de nous une table sur laquelle se trouvent des coupes et des plats de différents bois : demande donc à ton Dieu de remettre ces sièges et ces autres objets dans leur état premier, qu'ils redeviennent verts et que de chaque bois on reconnaisse les rameaux[3], les feuilles et les fleurs.» Georges lui répondit : «Tu demandes une chose difficile pour moi et pour toi, mais facile pour Dieu». Il adressa une prière à Dieu et aussitôt tous ces sièges et tous ces objets de bois devinrent verdoyants, prirent racine, se couvrirent d'aubier[4], poussèrent des branches et des feuilles, se couvrirent de fleurs et de fruits. Quand ils virent cela, Makhlīṭas qui avait fait cette demande, se chargea de l'affaire et leur dit : «Je ferai souffrir à ce magicien de tels tourments que ses ruses seront anéanties». Il prit du cuivre, en fit l'image d'un taureau avec un ventre profond, il le remplit de naphte, de plomb, de soufre et d'arsenic; il y fit entrer Georges, fit un grand feu jusqu'à ce que tout ce qui était dans le ventre du taureau flambât, se fondit et se mélangeât avec Georges[5]. Après que Georges fut mort Dieu envoya un vent violent, le ciel se couvrit de nuages noirs où les éclairs brillèrent et le tonnerre retentit; il envoya ensuite un ouragan qui remplit leur pays de poussière et de tourbillons, au point que l'espace entre le ciel et la terre fut rempli de ténèbres. Ils demeurèrent longtemps consternés

[1] *Tabari*, 804, l. 8, فقطعوا لسانه فلم يلبث ان يتكلم فاعجله الله قبل ان يتكلم مات وقالوا اصابه الطاعون.

[2] *Tab.*, 804, 16, ما خلى بينى وبينهم حتى خار لهم.

[3] *Tab.*, 805, 3, بلونه au lieu de : انبوبته.

[4] *Tab.*, 805, 6, البست اللحاء, au lieu de : لحم.

[5] *Tab.*, 815, التهبت الصورة وذاب كل شى فيها واختلط ومات جرجيس.

dans ces ténèbres, incapables de distinguer la nuit du jour. Dieu envoya ensuite Michel qui enleva le taureau où Georges était renfermé, puis il le lança sur le sol, les gens de Syrie furent épouvantés par ce prodige effrayant; ils sortirent et tombèrent évanouis[1], le taureau se brisa et Georges en sortit vivant. Lorsqu'il leur adressa la parole, les ténèbres se dissipèrent, et le ciel et la terre s'éclaircirent et ils revinrent à eux. Un homme nommé Toufaliā lui dit : «Nous ne savons pas si c'est toi Georges qui as fait ces prodiges ou ton Dieu; si c'est ton Dieu, demande-lui de nous ressusciter nos morts qui sont dans ces tombeaux, car il y a là des morts que nous connaissons et d'autres qui nous sont inconnus». Georges leur dit : «Je sais que Dieu ne vous a pas pardonnés, et ne vous fait voir de tels prodiges que pour qu'ils soient une preuve contre vous, et que par là vous méritiez sa colère». Il fit ouvrir les tombeaux et on y trouva des os réduits en fragments. Georges se mit à prier, et à l'instant ils aperçurent dix-sept personnes, neuf hommes, cinq femmes et trois jeunes filles. Parmi eux était un cheikh avancé en âge. «Quel est ton nom? lui demanda Georges. — Mon nom est Tōubīl[2], répondit-il. — Quand es-tu mort? — A telle époque.» Ils calculèrent et ils trouvèrent qu'il y avait quatre cents ans. Le roi et ses amis ayant vu ce qu'avait fait Georges, dirent : «Il n'y a aucune espèce de tourments que vous ne lui ayez fait subir, sauf la faim et la soif». Ils le torturèrent donc ainsi : ils allèrent dans la maison d'une vieille femme fort âgée et pauvre qui avait un fils aveugle, sourd-muet et paralytique. Ils y amenèrent Georges et personne ne lui donnait à boire ou à manger. Quand Georges sentit la faim, il dit à la vieille : «As-tu chez toi quelque chose à boire ou à manger? — Non, dit-elle, par celui que l'on prend à témoin dans les serments, nous n'avons pas vu de nourriture depuis telle et telle époque; mais je vais sortir et demander quelque chose pour toi. — Connais-tu Dieu (qu'il soit exalté!)? — Oui. — Le sers-tu? — Non.» Georges l'appela alors à Dieu et elle crut en lui. Ensuite elle sortit pour aller lui chercher quelque chose. Il y avait dans sa maison une colonne de bois sec qui supportait la charpente de la maison. Georges pria et cette colonne redevint verdoyante et il y poussa toutes espèces de fruits connus que l'on mange : il y eut des haricots et des لياز (c'est une plante qui

[1] *Tha'labi*, خرجوا لوجوههم, corrigez : خرّوا لوجوهم avec *Tabari*.

[2] *Tabari*, 806, *n. c*, var. : توبيل, يوسك, corrigés par de Goeje en : يوبيل, d'après le syr. *Yūbl*.

ressemble au papyrus et croît en Syrie[1]) et des branches poussèrent sur cette colonne au-dessus de la maison et l'ombragèrent. La vieille, à son retour, le trouva mangeant ce qui lui plaisait parmi ces fruits agréables. En voyant ce qui était arrivé dans la maison pendant son absence, elle s'écria : «Je crois en celui qui t'a nourri dans la maison de la faim : demande à ce Dieu puissant qu'il guérisse mon fils. — Fais-le approcher de moi, dit-il.» Elle le fit approcher. Il cracha sur ses yeux et ils virent, il souffla dans ses oreilles et il entendit. La vieille lui dit : «Délie sa langue et ses pieds, puisse Dieu avoir pitié de toi. — Laisse-le attendre un peu, dit-il, car il se prépare pour lui un grand jour.»

Or le roi était sorti pour se promener dans la ville, quand ses regards tombèrent sur l'arbre : «Je vois, dit-il, un arbre dans un endroit où je n'en avais pas vu. — C'est, lui dit-on, l'arbre qu'a fait pousser ce magicien que tu as voulu torturer par la faim : il mange maintenant tant qu'il lui plaît, et il s'en est rassasié et il a rassasié cette pauvre vieille avancée en âge, et il a guéri son fils.» Le roi fit démolir la maison et ordonna de couper l'arbre; mais quand on voulut le couper, Dieu le dessécha et le remit dans son état antérieur. On le laissa, mais le roi fit étendre Georges sur le visage, et fit enfoncer quatre piquets. Il fit une roue que l'on chargea d'une colonne et l'on plaça au bas de la roue des poignards et des instruments tranchants, puis on amena quarante bœufs qui la mirent à la fois en mouvement tandis que Georges était placé sous la roue : il fut coupé en trois morceaux. Il en fit jeter un dans le feu et le fit brûler jusqu'à ce qu'il fut réduit en cendres : il fit prendre ces cendres par des hommes qui les semèrent dans la mer. Mais à peine avaient-ils achevé qu'ils entendirent une voix venant du ciel qui disait : «O mer, Dieu t'ordonne de garder ce que tu as de ce corps excellent, car il veut le faire revenir tel qu'il était». Puis Dieu envoya les vents qui les firent sortir de la mer et qui les réunirent de sorte que les cendres formèrent un tas[2] tel qu'il était, avant qu'on l'eut semé dans la mer, et Georges en sortit, couvert de poussière et secouant sa tête. Ils revinrent ainsi que Georges et ils parlèrent au roi de la voix qu'ils avaient entendue, et des vents qui avaient rassemblé les cendres.

Le roi lui dit : «Georges, te décides-tu pour ce qui est avantageux pour toi

(1) *Tabari*, 817, اللبا و اللوبيا قال ابو جعفر اللبا نبت بالشام له حب يؤكل.

(2) *Tha'labi*, صبرة, ce qui confirme la correction de de Goeje dans *Tabari* : صبوه, صيره.

et moi plutôt que de rester ainsi? Si je ne craignais que les gens disent que tu m'as vaincu et que tu l'as emporté sur moi, je te suivrais et je croirais en toi. Adore seulement une fois Afoulloun et immole-lui une victime et je ferai pour toi une chose qui te réjouira. — Soit, répondit Georges, je ferai comme tu le désires, amène-moi devant ton dieu.» Le roi, plein de joie, se leva, embrassa ses mains, ses pieds et sa tête et lui dit : «Je t'invite à passer cette journée et cette nuit dans ma maison, et sur mon lit, honoré par moi, afin que tu te reposes et que tu te remettes des tortures et que les gens voient l'honneur que tu me fais.» Il lui céda sa chambre, où Georges demeura jusqu'à la nuit : alors il se leva, pria et récita les psaumes. Or sa voix était une des plus belles que l'on pût entendre, et la reine qui l'entendit en fut charmée. Et voici que tout à coup elle fut derrière lui pleurant. Georges l'appela à la foi, et elle crut; mais il lui ordonna de cacher sa conversion. Quand le matin fut venu, il se rendit au temple des idoles pour les adorer [1].

Lorsque la vieille l'entendit dire, elle sortit portant son fils sur ses épaules et fit des reproches à Georges; et les gens ne faisaient pas attention à elle (distraits qu'ils étaient par le spectacle). Georges étant entré dans le temple, la foule l'y suivit. Ils regardèrent et voici que la vieille avec son fils sur les épaules était près de lui. Georges en la voyant appela son fils par son nom, et l'enfant parla et lui répondit, lui qui jusqu'alors avait été muet. Puis il descendit et se mit à marcher sur ses pieds qui jusqu'alors n'avaient jamais foulé la terre. Quand il fut arrivé devant Georges, celui-ci lui dit : «Va et parle de ma part à ces idoles». Il y avait alors là soixante-dix idoles, sur une estrade d'or, et le peuple les adorait, et avec eux le soleil et la lune : «Que dois-je leur dire? demanda l'enfant. — Dis-leur : Georges te demande et t'appelle par celui qui t'a créé [2], réponds-lui.» Quand l'enfant eut prononcé ces paroles, elles descendirent vers Georges. Une fois arrivées devant lui, Georges frappa la terre du pied, et les idoles et l'estrade s'enfoncèrent dans le sol, et Iblis (Dieu le maudisse!) sortit de l'intérieur de l'une d'elles, fuyant de peur d'être englouti. Mais Georges le saisit au passage par les cheveux; Iblis s'inclina devant lui : «Esprit impur, lui dit Georges, créature maudite, fais-moi connaître pourquoi tu as perdu ton âme et pourquoi tu entraînes les gens à se perdre avec toi, quand tu sais que toi

[1] *Tabari* ajoute, p. 809, les lignes 11-13. — [2] *Coran*, XVIII, 35, بالذى خلقك من التراب.

et ton armée vous allez en enfer». Iblis (Dieu le maudisse!) lui répondit : «Si l'on me donnait à choisir entre tout ce qu'éclaire le soleil et ce que la nuit couvre de ses ténèbres, et la perdition d'un fils d'Adam[1] et sa damnation, je choisirais sa perdition plutôt que tout cela et j'en éprouverais autant de plaisir que peuvent en éprouver toutes les créatures. Ne sais-tu pas, Georges, que Dieu (qu'il soit exalté!) a voulu que tous les anges se prosternent devant ton père Adam, et ils lui ont tous obéi, mais moi j'ai refusé disant : «Je vaux mieux que «lui.» Quand il eut fait cette réponse, Georges le congédia, et depuis ce jour Iblis n'entra plus dans une idole et il n'y entrera plus jamais, à ce que l'on dit. Le roi dit à Georges : «Tu m'as trompé, tu m'as menti et tu as fait périr mes dieux. — Je ne l'ai fait, dit Georges, que pour t'instruire et pour que tu saches que si tes dieux avaient été de vrais dieux, ils m'auraient empêché de faire cela. Malheur à toi, comment peux-tu croire à des dieux qui ne peuvent se protéger contre moi, faible créature qui n'ai que ce que Dieu m'a donné?»

Tandis que Georges parlait ainsi la reine vint, leur adressa la parole, leur découvrit sa conversion et leur rappela les actions de Georges et les avertissements que Dieu leur avait donnés : «Vous ne verrez de cet homme, ajouta-t-elle, qu'une prière et la terre vous engloutira comme elle a englouti vos idoles, songez à Dieu, songez à Dieu, peuple! — Malheur à toi, Alexandra, s'écria le roi, comme ce magicien a vite égaré ton esprit dans une seule nuit, et moi il y a sept ans que je le tourmente, sans pouvoir rien obtenir! — Ne vois-tu pas, répondit-elle, comment Dieu lui donne la victoire sur toi et le rends supérieur à toi, et partout où vous luttez ensemble (موطن) c'est lui qui a contre toi la réussite et la preuve décisive.» A ces mots le roi ordonna de la porter sur le bois où Georges avait été suspendu et on plaça sur elle les peignes de fer qui avaient servi à torturer Georges. Comme elle souffrait beaucoup, elle dit : «Georges, demande à ton maître d'alléger mes souffrances, car les tortures sont cruelles pour moi. — Regarde en haut, dit-il». Elle regarda en haut et sourit : «Qu'est-ce qui te fait sourire ainsi? demanda le roi. — Je vois, dit-elle, deux anges au-dessus de ma tête, ayant dans leurs mains une couronne (تاج «mitre») faite avec des joyaux du paradis qui attendent que mon âme quitte mon corps.» Et quand son âme se sépara de son corps, les anges la parèrent de

[1] *Tabari*, 820, هلكة بنى آدم او واحد منهم.

cette couronne et montèrent avec elle au paradis. Quand Dieu eut reçu l'âme de la reine, Georges se mit à prier et dit : «Mon Dieu, tu m'as jugé digne de ces douleurs afin de me donner place[1] avec les martyrs, voici aujourd'hui la dernière journée, celle où tu m'as promis le repos des maux terrestres. Mon Dieu, je te prie de ne pas prendre mon âme et de ne pas me faire quitter ce lieu, avant que ta colère et ta vengeance, à laquelle ils ne pourront résister, ne soient descendues sur ces orgueilleux, afin que mon cœur soit satisfait et consolé (mon œil rafraîchi); car ils m'ont tyrannisé et tourmenté à cause de toi, ô mon Dieu; accorde-moi que celui qui après ma mort, t'implorera dans son chagrin et son affliction, en faisant mention de moi et en te suppliant par mon nom, voie son affliction dissipée par toi, soit pris en pitié par toi, que sa prière soit exaucée et que mon intercession pour lui soit accueillie.» Lorsque Georges eut achevé sa prière, Dieu fit pleuvoir sur eux du feu. Alors, irrités par la douleur que leur causaient les brûlures, ils se précipitèrent sur Georges et le frappèrent de leurs épées, afin que Dieu lui donnât la quatrième mort qu'il lui avait promise. Et le feu consuma la ville et tous ses habitants et les réduisit en cendres. Dieu fit disparaître cette ville de la surface de la terre et la bouleversa de fond en comble, et pendant longtemps il sortit de cet endroit du feu et une fumée puante, qui causait une grave maladie à celui qui la respirait[2] (شم). Le nombre de ceux qui crurent et furent mis à mort avec Georges fut de trente-quatre mille en plus de la reine. [Le maître (Ostad) a dit : l'histoire de Georges eut lieu du temps des Moulouk-aṭ-ṭawa'if, et Dieu est le plus savant[3].]

VII.

LA LÉGENDE D'EUSTACHE PLACIDAS.

On trouve dans les *Mille et une nuits,* l'histoire suivante que M. Chauvin (*La recens. égypt. des Mille et une nuits,* n° 17) résume ainsi : «Un Israélite à son lit de mort exige de son fils la promesse de ne jamais faire de serment. Pour tenir sa parole, il se ruine à payer des gens de mauvaise foi qui se disent créanciers

(1) *Tabari*, 812, 4, فضائل الشهدا.

(2) *Tabari*, 812, 17, ajoute : الّا انها اسقام مختلفة لايشبه بعضها بعضًا.

(3) Cette phrase manque à Tabari.

et auxquels il ne peut opposer de serment. Il quitte alors sa patrie et une tempête sépare cet homme, sa femme et ses deux fils.

Abordant dans une île, il prie Dieu trois jours : chaque fois des formes sorties de la mer viennent prier avec lui. Une voix lui révèle alors que l'île est pleine de trésors. Il en dispose au profit des matelots qui visitent l'île et rassemble une grande population dont il devient le roi.

Attirés par sa réputation, ses fils, recueillis jadis chacun par des gens bienfaisants, et sa femme, sauvée par un marchand, arrivent dans l'île. Il nomme l'un des jeunes gens secrétaire et confie à l'autre qui était commerçant, la surveillance de ses affaires. Le marchand qui avait recueilli la femme apporte des cadeaux au roi, qui, pour pouvoir le garder la nuit auprès de lui, charge son secrétaire et son administrateur d'aller veiller sur la femme. Causant entre eux de leurs aventures, ils se reconnaissent. La mère qui les a entendus, feint de les accuser et quand ils comparaissent tous devant le roi, ils se reconnaissent.

Cette histoire se retrouve chez les Kabyles d'Algérie, c'est le conte du bûcheron et du Mozabite. « Un bûcheron vivait avec sa femme et ses deux fils, mais comme son gain ne suffisait pas à les nourrir tous, sa femme lui dit : « Peins-moi en « négresse, j'irai vendre des cardons et notre gain sera augmenté ». Un jour qu'elle était à vendre dans le marché, un Mozabite reconnut à sa beauté que ce n'était pas une vraie négresse; par une ruse il la fit venir dans sa barque et l'enleva[1].

« Son mari l'ayant vainement cherchée, se résout à quitter le pays en emmenant ses deux fils : ils arrivent sur le bord d'une rivière que les pluies ont grossie. Il passe un de ses fils et le dépose sur l'autre bord, mais en retournant pour passer l'autre enfant, il est emporté par le courant; ses deux fils séparés par la rivière, se disent adieu et partent chacun de son côté.

« Le père qui n'a pas été noyé, arrive à une ville et s'endort à la porte de la ville, il est fait roi de cette ville, et comme son qadi rend des jugements iniques, il lui fait couper la tête, et fait chercher un taleb de l'Occident pour le remplacer : on lui en amène deux, un de l'Occident, un de l'Orient, ce sont justement ses deux fils.

[1] Les Mozabites qui sont hérétiques, sont mal vus en Algérie, aussi jouent-ils parfois dans les contes le rôle du « traître » des mélodrames. Un Arabe d'Algérie m'a affirmé autrefois que, si l'un d'eux se hasardait à faire le pèlerinage de la Mecque, un nuage de poussière s'élèverait immédiatement autour de la Ka'ba pour dénoncer sa présence aux fidèles croyants.

«Cependant le Mozabite arrive dans la ville avec la femme qu'il a enlevée; le roi l'invite à passer la nuit chez lui : «Je ne puis, répond le Mozabite, car je «n'ai personne pour veiller sur ma barque». Le roi lui propose les deux qadis. Les deux frères, pour se distraire, se racontent leur histoire et se reconnaissent. Leur mère qui les a entendus derrière la porte, reconnaît ses fils et se met à pleurer. Le Mozabite à son retour, la trouve pleurant et lui en demande la cause, elle lui répond que les deux jeunes gens ont voulu enfoncer la porte. Il l'amène au roi pour qu'elle porte plainte. Elle lui dit en pleurant que ce sont ses fils dont elle a été séparée autrefois, et raconte sa propre histoire. Le roi reconnaît en elle sa femme, et ses fils dans les deux jeunes gens [1]. »

Le conte kabyle et celui des *Mille et une nuits* ne sont autre chose qu'une altération de la légende bien connue d'Eustache Placidas. Je ne puis dire si l'épisode de la famille séparée, puis réunie miraculeusement, se trouve dans les textes grecs indiqués par les Bollandistes [2], mais il est certain qu'il y en a eu une rédaction grecque puisque cette histoire est passée par le copte dans le *Synaxaire* arabe des Coptes au 27 de thot [3] et que nous ne croyons pas inutile de répéter ici afin que le lecteur puisse se rendre compte de la ressemblance des deux textes : «Il se fit baptiser par un saint évêque ainsi que sa femme et ses deux enfants et changea son nom pour celui d'Eustathius. Il perdit tout ce qu'il possédait, alors emmenant sa femme et ses enfants, il quitta Rome et s'embarqua sur un navire. Comme il n'avait pas d'argent pour payer son passage, on retint sa femme comme garantie. Il arriva avec ses deux enfants à une rivière, prit l'un d'eux, lui fit passer la rivière et quand il vint pour prendre l'autre, il se trouva qu'un lion l'avait emporté, il repassa de nouveau la rivière et ne retrouva plus l'autre enfant, car un loup l'avait aussi emporté. Il devint gardien d'un jardin. L'empereur étant mort, le nouvel empereur de Rome fit chercher Eustathius et l'éleva à un haut rang. Cependant les deux enfants qui avaient grandi dans une autre ville, furent envoyés à Rome : en chemin ils se racontent leur histoire et se reconnurent. Leur mère, qu'un Africain avait emmenée avec lui et qui était chargée de surveiller un jardin, les entendit se raconter

(1) Mouliéras, *Légendes et contes merveilleux de la grande Kabylie*, 5 fasc., Paris, 1893-1896, fasc. II, p. 119-127, IX, *Azeddam d oumzabi*.

(2) *Bibliotheca hagiographica græca, seu elenchus vitarum sanct*... edid. hagiographi Bollandiani, 1 vol., 1895, Bruxelles, p. 45.

(3) T. Wüstenfeld, *Synaxarium der Coptischen Christen*, Gotha, 1879, p. 46-47.

leur histoire et les reconnut. Ils arrivèrent dans la ville où résidait leur père; la mère se fit connaître et apprit à Eustathius que les deux jeunes gens étaient ses fils : ainsi ils furent tous réunis comme Dieu le leur avait promis.»

Le conte kabyle présente une rédaction plus voisine de la légende primitive que les *Mille et une nuits :* dans ce dernier texte, en effet, l'épisode du serment est inutile à la suite du récit; les trésors que le père trouve dans l'île servent à expliquer comment il devient roi, mais les bêtes sauvages sortant de la mer quand il prie ne servent à rien au récit dont le canevas est le suivant : «Une famille séparée par des circonstances particulières est à la fin miraculeusement réunie». L'épisode caractéristique de ce conte, le père laissant un fils sur un des bords de la rivière, faisant traverser la rivière au second fils qu'il dépose à terre, et revenant ensuite chercher le premier, ne subsiste que dans le conte kabyle et a été remplacé par un naufrage dans les *Mille et une nuits*. Cet épisode est si bien la caractéristique de ce conte que c'est la seule partie de cette légende qui ait été conservée dans certains romans de la littérature française du Moyen âge, les autres épisodes ayant été remplacés par des aventures totalement différentes. M. R. Basset à qui j'avais autrefois parlé de ce conte, me répondit qu'il y avait également reconnu la légende d'Eustache Placidas; cette remarque avait d'ailleurs déjà été faite par Burton dans sa traduction. Nous croyons donc ne pas trop nous hasarder en affirmant que le conte des *Mille et une nuits* n'est autre chose que la légende d'Eustache Placidas défigurée.

VIII.

LA LITTÉRATURE POPULAIRE DES COPTES.

Depuis que l'étude des traditions populaires a commencé à être en faveur, on a publié des collections de contes recueillis dans tous les pays. L'Égypte ancienne a fourni sa part, mais en est-il de même de l'Égypte chrétienne? Possédons-nous un recueil de ces contes populaires qui devaient sans doute exister à cette époque? M. Amélineau n'hésite pas à l'affirmer, et c'est sous ce titre qu'il a publié une série de légendes chrétiennes et de contes pieux dont il attribue la paternité aux Coptes. Cependant, si l'on se rappelle ce qui s'est

produit ailleurs en de semblables circonstances, on pourra peut-être concevoir quelques doutes sur l'origine populaire de ces légendes. Après que le christianisme eut conquis la Gaule entière, un grand nombre de légendes pieuses se répandirent parmi le peuple. Mais ces récits de martyres, ces vies des saints ou des anachorètes célèbres, dont la lecture, comme le dit Guizot[1], fournissait un aliment à l'imagination des pauvres gens et leur permettait d'oublier les misères de leur vie présente en leur rappelant un monde meilleur où chacun serait rétribué selon ses œuvres, ne sont pas nées dans le peuple; elles sont l'œuvre de clercs, souvent inconnus, qui les ont rédigées dans un but d'édification et dont le texte primitif a subi ensuite des remaniements. On pourrait supposer *a priori* que la même chose a dû se produire dans l'Égypte chrétienne, si nous n'avions une preuve que ces récits ne sont pas le produit de l'imagination populaire par ce fait que les noms des auteurs nous sont connus : ainsi la première légende du recueil de M. Amélineau est attribuée au premier évêque de la ville d'Athènes; la seconde à Timothée, patriarche d'Alexandrie; la cinquième à Sévère d'Antioche, etc. Il n'y a là rien qui rappelle les récits populaires; de telles attributions indiquent que ces légendes sont l'œuvre de quelque clerc qui les a composées dans un but d'édification en s'appuyant, non sur des traditions populaires, mais sur des textes écrits. C'est ce qui apparaît clairement dans l'*Éloge de l'apa Victor* où l'auteur cite souvent sa source sous le nom de «livre vénérable». M. Amélineau avoue lui-même[2] qu'il peut y avoir dans certaines œuvres des noms qui soient vraiment ceux des auteurs; mais d'une façon générale il ne voit là qu'un «truc». Pour lui les Coptes sont de purs faussaires, qui pour donner du crédit à un écrit, l'attribuaient à un auteur connu, et jusqu'à ce que des preuves bien établies viennent lui démontrer son erreur, il regarde toutes ces attributions comme mensongères. Cependant il serait aussi raisonnable d'admettre l'hypothèse contraire et de regarder ces œuvres comme authentiques, jusqu'à ce que des recherches ultérieures viennent confirmer ou ruiner cette authenticité. Ces récits en tout cas, qu'ils soient ou non l'œuvre réelle des personnages à qui on les attribue, n'ont rien de populaire, puisqu'ils émanent de la main d'un clerc et qu'ils supposent des connaissances géographiques et historiques qu'un fellah de ce temps était loin de posséder.

[1] Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, t. II, p. 37, 4 vol., Didier, Paris, 1864.

[2] Amélineau, *Contes et romans de l'Égypte chrétienne*, t. I, p. xxiv.

Une autre question plus importante se pose à présent : ces textes sont-ils d'origine copte ou d'origine grecque? On possède bien quelques-uns de ces textes en grec, par exemple, *le Martyre de saint Georges,* et comme nous l'avons dit ailleurs, celui de Victor, fils de Romanos, et on en retrouvera probablement bien d'autres; mais cela ne fera pas avancer la solution d'un pas, puisque d'après M. Amélineau, ces textes grecs ne sont que de simples traductions du copte : « Tout ce que nous connaissons de l'Égypte chrétienne, de ses martyrs, de ses moines, nous le connaissons par les auteurs grecs, et ces auteurs n'ont fait qu'analyser et souvent dénaturer les ouvrages originaux[1] ». Mais les preuves qu'il en donne nous paraissent peu solides. Je passe sur la différence qu'il constate dans la façon de conter entre l'esprit celtique et l'esprit khamitique : ces questions de psychologie de races sont trop insaisissables et trop vagues pour qu'une argumentation solide puisse s'y appuyer. Quant à l'argument tiré des mœurs et des coutumes, je ne lui attribue pas plus d'importance qu'il n'en a. Si ces récits sont traduits ou imités du grec, il est clair que le traducteur copte a dû y mettre sa marque. Parce que la femme de Nabuchodonosor appelle son mari, mon frère, que les Juifs ont des chaussures d'halfa pour aller en Médie, ou parce que la ville d'Alexandrie est considérée comme étant située hors de l'Égypte, cela ne prouve pas que le récit lui-même soit égyptien. La Vierge appelle son fils Messire dans les mystères du Moyen âge, Pilate et les Juifs y parlent comme de bons bourgeois du temps et la géographie y est encore plus fantaisiste que dans les contes égyptiens, cependant nul n'osera soutenir d'après ces indices que c'est dans le nord de la France que se sont formés les récits relatifs à la Passion. Et d'ailleurs cette géographie que M. Amélineau trouve fantaisiste, nous paraît au contraire fournir des preuves d'une origine plutôt byzantine que copte. En quoi par exemple un récit sur la conversion de la ville d'Athènes pouvait-il intéresser un Copte pour qui Alexandrie même était considérée comme une ville grecque, étrangère à l'Égypte? Combien il était plus naturel au contraire qu'un Byzantin, nourri des souvenirs classiques, s'intéressât à la conversion de la ville qui avait été le centre de la civilisation grecque. Comment un Copte aurait-il su qu'il y avait à Athènes une église de l'archange Michel, et aurait-il eu l'idée de placer la demeure de Sophie précisément dans la rue

[1] Amélineau, *Contes et romans de l'Égypte chrétienne,* p. xiv.

même où était cette église[1] ? Pourquoi un Copte aurait-il imaginé de localiser le sixième et le septième miracle de l'archange Michel à Rome, c'est-à-dire à Byzance, et le huitième à Chypre, plutôt que dans une ville quelconque de l'Égypte, tandis que c'était une chose fort naturelle sous la plume d'un Byzantin? N'est-il pas plus naturel d'attribuer à un Grec plutôt qu'à un Copte, une légende comme celle d'Euphémie où une image miraculeuse joue un si grand rôle? Qui ne se rappelle les querelles furieuses qui se sont élevées chez les Byzantins à propos du culte des images et les récits qui nous ont été conservés au sujet de certaines de ces images miraculeuses? Quelques-unes étaient si célèbres que le récit des miracles opérés par elles a passé en Occident. Le commencement même de la légende d'Euphémie : «Il y avait sous le règne du grand roi Honorius[2] » est la formule par laquelle commencent d'habitude les récits de ce genre. Et si enfin nous osons donner une impression personnelle, nous avouerons que nous avons été frappé par la ressemblance qu'offrent ces récits avec les légendes byzantines que nous connaissions. D'une façon générale, et en attendant que des preuves plus solides en soient données, nous croyons pouvoir affirmer que ces récits ne sont ni populaires, ni égyptiens, mais qu'ils sont pour la plupart d'origine byzantine et qu'ils ont été traduits plus ou moins fidèlement du grec en copte. Nous avons d'ailleurs une preuve certaine que quelques actes des martyrs ont été écrits d'abord en grec, puis traduits en copte. Il a dû se passer en Égypte ce qui s'est passé au Moyen âge dans toute l'Europe, où le latin fut d'abord la seule langue écrite; puis afin de rendre les légendes pieuses accessibles à tous, on les traduisit en langue vulgaire. De même en Égypte où la connaissance du grec était l'apanage du haut clergé, on crut faire œuvre utile en traduisant les textes grecs en copte. La même chose se reproduisit plus tard; quand le copte cessant d'être compris, toute cette littérature fut traduite en arabe. Nous pouvons d'ailleurs donner quelques preuves à l'appui de l'hypothèse que nous avons émise, à savoir que les contes de l'Égypte chrétienne sont d'origine étrangère et plus particulièrement byzantine.

Il existe parmi les manuscrits arabes-coptes une légende où une image miraculeuse joue un grand rôle : c'est l'histoire de Théodore le Chrétien et du

[1] Amélineau, *Contes et romans de l'Égypte chrétienne*, t. I, p. 3. — [2] Amélineau, *ibid.*, t. I, p. 22.

Juif Abraham : cette histoire qui est passée dans toutes les littératures européennes du Moyen âge et jusque dans la Mariu-Saga (Saga de Marie) d'une part et de l'autre dans la littérature arabe n'existe plus en copte, mais j'en ai retrouvé le texte grec[1], et ce texte est évidemment la source de l'arabe. L'on ne saurait prétendre en effet que cette légende a été inventée par les Coptes, puisque l'image dont il y est question existait dans une église de Constantinople où un pèlerin russe la vit en passant, comme il nous le dit dans le récit de son voyage.

Le manuscrit arabe n° 205 de la Bibliothèque Nationale, renferme, à partir du folio 153, une légende pieuse dont le rédacteur du catalogue donne le résumé suivant : «Relation de ce qui s'est passé au monastère de Notre-Dame à Namya (نميا) touchant le sacerdoce héréditaire de Jésus-Christ et son entrée au temple. Un Chrétien de Syrie appelé Philippe est indiqué comme l'auteur de ce récit. Il raconte que sous le règne de Julien, il entendit de la bouche de son ami Théodore, médecin juif, les traditions du peuple juif au sujet de la mission de Jésus-Christ et que ce docteur finit par embrasser le christianisme.» Il semble, d'après les noms des personnages, que cette légende soit la même que celle qui se lit dans Suidas et dont nous avons donné ailleurs un résumé [2].

On pourra objecter que ces légendes sont étrangères au recueil de M. Amélineau : mais comme c'est un recueil factice, formé par lui au moyen d'extraits de divers manuscrits arabes-coptes [3], notre démonstration ne perd rien de sa force de ce que les exemples allégués ne font point partie de ce recueil. D'ailleurs dans ce recueil lui-même, nous pouvons indiquer quelques légendes qui sont certainement d'origine étrangère et ne doivent rien aux Coptes.

Le texte traduit dans le tome II sous le titre : «Histoire de la captivité de

(1) Cf. Galtier, *Byzantina,* dans la *Romania* de 1900, et R. Basset, *Le prêt miraculeusement remboursé,* dans la *Revue des traditions populaires,* IX, 14-31. M. Basset, qui ne connaissait pas l'existence du texte grec, avait conclu en faveur d'une origine arabe. Le texte grec avait d'ailleurs été signalé antérieurement à mon article par les PP. Bollandistes dans leur *Bibliotheca hagiogr. græca,* 1895, Bruxelles, p. 56, n° 3; *De imagine dicta antiphonete.*

(2) É. Galtier, *Sur les mystères des lettres grecques* (*Bull. de l'Inst. fr. d'arch. orient.,* II).

(3) Amélineau, *Contes et romans de l'Égypte chrétienne,* t. I, p. xi. «Il y a un grand nombre de ces contes ou romans à la Bibliothèque Nationale de Paris; dans le catalogue des manuscrits arabes, ils sont tous désignés par le mot *histoire.*»

Babylone[1]» n'est comme l'a montré M. Basset[2] qu'un remaniement du livre de Baruch «les divers épisodes s'y retrouvent pour ainsi dire noyés dans une masse confuse de développements oiseux où se complait l'imagination aussi puérile que déréglée des Coptes». Or ce livre de Baruch a été rédigé *en grec* par un Chrétien vers le IIIe ou IVe siècle de notre ère[3]. On en possède la version grecque[4], de laquelle dérivent probablement la version slave[5] et les deux versions roumaines[6]. Que les rédacteurs coptes ou copte-arabes se soient amusés plus tard à développer, et à modifier le texte primitif, cela ne doit pas nous surprendre, car nous verrons plus loin qu'ils ont amalgamé et réuni au hasard des légendes qui à l'origine étaient étrangères les unes aux autres : mais une chose est certaine, c'est que le fonds primitif du récit n'est ni copte, ni populaire.

Le premier conte du tome Ier intitulé : «Histoire de la conversion de la ville d'Athènes[7]» n'a également rien de populaire puisque c'est une homélie de Denys l'Aréopagite, qui a dû originairement être écrite en grec, comme les autres œuvres attribuées à cet auteur[8] : cette découverte est due à M. von Lemm. Ce savant coptisant a découvert à la Bibliothèque Nationale de Paris (copte 129¹⁸, f° 141-150) un fragment dans lequel Denys l'Aréopagite raconte que se trouvant à ⲡⲉⲗⲡⲁϩ (Baalbek) à l'époque de la crucifixion, il mit par écrit les phénomènes naturels dont il fut témoin, et déposa ce livre à son retour dans la Bibliothèque d'Athènes; quatorze ans plus tard Paul étant venu à Athènes, Denys ouvre ce livre et, trouvant que les signes concordent avec les paroles de Paul, se convertit et est ordonné évêque par Paul[9]. Or le texte publié par M. Amélineau porte pour titre : «Copie du discours prononcé par notre père anba Donatios, le premier évêque de la ville d'Athènes, consacré

[1] Amélineau, *Contes*, t. II, p. 97-150.

[2] R. Basset, *Les apocryphes éthiopiens*, I; *Le livre de Baruch et la légende de Jérémie*, Paris, 1893, p. 2-3.

[3] Dillmann, in *Real-Encyclopedie f. prot. Theolog. u. Kirche* de Herzog, t. XII, p. 314. (Cette citation et les suivantes sont empruntées à M. Basset, *l. l.*, p. 2-3.)

[4] Ceriani, *Monum. sacra et profana*, t. V, fasc. 1, Milan, 1868, p. 11 et seq.

[5] Gaster, *Ilchester lectures on greeko-slavonic literature*, Londres, 1887, in-8°, p. 43.

[6] Gaster, *Literatura populara romana*, Bucarest, 1883, in-12, p. 341-345.

[7] Amélineau, *Contes*, t. I, p. 1.

[8] Migne, *Pat. Gr.*, III-IV.

[9] O. von Lemm, *Eine den Dionysius areopagita zugeschriebene Schrift in Koptischer sprache* (extraite des *Izvěztija imperatorskoj akademii nauk*, XII, n° 3, 1900, mars, p. 267-306).

comme tel de la main de l'apôtre Paul», et on y lit le passage suivant : «Une nuit j'eus un songe comme si je me fusse trouvé dans la ville de Baalbek et je vis le Sauveur Jésus sur la croix», dès lors il est probable, comme le dit M. von Lemm, que le Donatios est le même que le Denys du texte copte de la Bibliothèque Nationale, que ce nom doit être lu Dionysos et que le texte traduit par M. Amélineau est une homélie apocryphe de Denys l'Aréopagite [1]. J'ajouterai comme nouvelle preuve que la Bibliothèque Nationale possède dans le fond arabe-copte l'ouvrage suivant : Vie de saint Denys l'Aréopagite (ديوناسيوس قاضى الاريوس فاغوس) racontée par lui-même et histoire de la vision qu'il eut dans la ville de Baalbek (ms. 212, f°s 122-135) [2]. Peut-être ce manuscrit qui est du xviie siècle est-il la traduction arabe du texte copte édité et traduit par M. von Lemm [3].

Le conte intitulé : «Comment le royaume de David passa aux mains du roi d'Abyssinie [4]» comprend, comme on va le voir, trois légendes juxtaposées, dont les deux premières ne se rattachent qu'indirectement à la troisième, qui seule justifie ce titre. La première partie du conte est relative à la construction du temple. Quand Salomon voulut construire le temple, tous les outils des ouvriers se cassaient sur les pierres. Salomon ordonna alors d'apporter le petit d'un rokh, puis il fit faire un grand chaudron de cuivre et le fit placer sur le rokh de manière que ses ailes fussent visibles en dehors. Le rokh en cherchant partout son petit, l'aperçut sous le chaudron. Il s'envola alors vers le jardin d'Eden, ramassa sous un arbre un morceau de bois qu'il emporta, s'envola vers Jérusalem, le laissa tomber sur le chaudron qui se fendit, et délivra ainsi son petit. Alors Salomon fit prendre ce morceau de bois au moyen duquel on tailla autant de pierres que l'on voulut.

Ce récit n'a évidemment pas grand sens : quel est ce morceau de bois qui plus tard sert à tailler les pierres les plus dures sur lesquelles les outils des

(1) O. von Lemm, *Kleine Kopt. Stud.*, XVI, ⲡⲉⲗⲡⲗϩ, p. 58-61.

(2) De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale*, p. 53.

(3) La Bibliothèque Nationale possède encore : Histoire de saint Denys l'Aréopagite (ms. 74, f°s 144-155, et ms. 147, f°s 146-162), sa profession de foi, ms. 242, f°s 13-16 : celle de Leyde, ms. MMCCCLXXXIX, un تعزية ق السيدين بطرس و بولس, attribué à Denys l'Aréopagite = la lettre de Denys à Timothée sur la mort des apôtres Pierre et Paul (?), dont on possède des versions syrienne, arménienne, latine, éthiopienne: cf. Lemm, *Eine dem Dionysius*... p. 267, n° 1.

(4) Amélineau, *Contes et romans de l'Égypte chrétienne*, t. I, p. 144-164.

ouvriers se cassaient? Pourquoi le rokh ne craint-il pas d'écraser son petit en laissant tomber sur le chaudron un morceau de bois énorme? C'est que la légende primitive a été altérée, et cette altération nous montre que ce texte a été rédigé à une époque assez tardive. Or cette légende primitive est une légende juive, née d'un passage du *Livre des rois* (I, 6, 7) où il est dit : « Or, en bâtissant la maison, il la bâtit de pierres toutes préparées dans la carrière : de sorte que ni marteau, ni hache, ni aucun outil de fer ne furent entendus dans la maison quand on la bâtissait ».

Lorsque Salomon, dit la légende juive [1], voulut bâtir le temple sans se servir du fer, les Sages attirèrent son attention sur le pectoral du grand-prêtre qui avait été coupé et poli par quelque chose de très dur, c'est-à-dire par le schamir qui pouvait couper même les objets sur lesquels le fer ne mordait pas. Le schamir était un petit ver de la grosseur d'un grain d'orge, si puissant que rien ne pouvait lui résister. Les Génies conseillèrent à Salomon de chercher le roi des diables Asmodée qui lui donnerait de plus amples renseignements. Cet Asmodée habitait une montagne éloignée dans laquelle il s'était creusé une énorme citerne où il venait boire tous les jours. Salomon envoya Benaiah avec une chaîne sur laquelle était écrit le mot magique « schem hammephorasch » une toison de laine et une outre de vin. Benaiah fit un trou à la citerne d'Asmodée, fit écouler l'eau, boucha le trou avec de la laine et remplit la citerne de vin. Asmodée soupçonnant un piège, ne voulut pas boire et se retira; mais poussé par la soif, il but, s'enivra et fut enchaîné par Benaiah. Amené en présence de Salomon, il lui apprit que le ver mystérieux était la propriété du prince de la mer qui en avait confié la garde au coq de bruyère. Ce dernier l'emportait sur le sommet des montagnes, fendait les rochers grâce à Schamir et déposait des graines dans les cavités : c'est pourquoi cet oiseau est appelé Naggar Tura. Si Salomon désirait s'emparer du ver, il lui fallait trouver le nid du coq de bruyère, et le couvrir d'une plaque de verre. La mère voyant qu'elle ne pouvait briser le verre, irait chercher Schamir pour le percer.

C'est ce qui arrive en effet : Benaiah se procura le nid, et le couvrit d'une plaque de verre : la mère voyant qu'elle ne pouvait délivrer ses petits alla

[1] Cf. Baring-Gould, *Curious myths of the middle ages*, 1 vol., London, 1872, p. 386 et seq. que je résume.

chercher Schamir, et le posa sur le verre. Alors Benaiah poussa un grand cri et l'oiseau effrayé s'envola en laissant le ver. La poule de bruyère fut si affligée d'avoir été infidèle au prince de la mer qu'elle se tua [1].

Selon une autre version, Salomon alla à sa fontaine où il trouva le démon Sakhr (صخر) dont il s'empara par ruse. Celui-ci le renvoya au corbeau : « Placez sur ses œufs une lame de cristal et vous verrez comment la mère la brisera ». Salomon le fit et la mère apporta une *pierre* qui brisa le cristal. « Quelle est cette pierre, dit Salomon? — C'est la pierre Samur, dit le corbeau, elle vient d'un désert situé tout à fait à l'Orient. » Salomon fit suivre le corbeau par des géants qui lui apportèrent un nombre suffisant de ces pierres [2]. Dans cette légende, qui s'éloigne déjà de la rédaction primitive, le ver est devenu une pierre.

Ces légendes se retrouvent chez les Musulmans : la légende que donne Weil [3] suit de très près celle de Collin de Plancy, peut-être ce dernier l'a-t-il tirée de l'ouvrage de Weil [4]. Dans le قصص الانبياء de Tha'labi [5], le génie est également appelé صخر et le sāmūr est une pierre blanche comme le lait, et dont on se sert encore pour graver les cachets. L'oiseau est un عقاب (aigle) et on met ses petits dans un coffre de pierres précieuses.

Ces légendes sont également passées en Occident. On lit dans Gervais de Tilbury : « Biblon, civitatem Pheniciæ, elegit Salomon ad sculpenda et polienda marmora et ligna ædificationis templi. Tradunt autem Judæi ad celerius eruderandos lapides Salomonem habuisse sanguinem vermiculi, quem dicunt thamir quo conspersa marmora facile secabantur. Hujus autem rei repertorium hoc fuit. Erat Salomoni struthio habens pullum, et cum conclusisset pullum in vase vitreo, struthio videns pullum, nec eum potens habere, de deserto tulit vermiculum cujus sanguine vitrum linivit et ita sectum est. Videns autem Salomon cacumen montis Morijæ angustum, dejecit et in aream spatiis amplioribus diffudit. Sane temporibus nostris sub papa Alexandro III, inventa

[1] Sur Salomon et le schamir, cf. *Talmud* (Gittin, 68 *a* et *b*); Eisenmenger, *Neu-entdecktes Judenthum*, Königsberg, 1711, t. I, p. 351, cité par Baring-Gould.

[2] Collin de Plancy, *Légendes de l'Anc. Testam.*, Paris, 1861, p. 280, cité par Baring-Gould.

[3] G. Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, 1 vol., Frankfurt, 1845, p. 234-237, traduit dans Migne, *Dictionnaire des apocryphes*, t. II, p. 854.

[4] Weil suit principalement Mohammed Ibn Ahmed Al-Kissai (n° 764, Bibliothèque Nationale, Paris).

[5] Tha'labi, *Qiṣaṣ el-Anbia*, 1re éd., Le Caire, 1308 de l'hégire, p. ٢٠٣-٢٠٥.

est Romæ phiala plena liquore lacteo, quo consperso omnium lapidum genera sculpturam talem recipiebant, qualem manus insculpere volentis protrahebat. Erat autem phiala ex antiquissimo palatio elicita; cujus materiam aut artificium populus romanus admirabatur.» Gervais de Tilbury a emprunté son histoire à Pierre Comestor [1].

Migne cite encore un récit analogue quant au fond à celui de Gervais, dans un ancien poème allemand en l'honneur de Salomon inséré par Diemer, dans ses *Deutsche Gedichte des XI und XII Iahrhund.*, p. 107.

Dans la rédaction anglaise des *Gesta Romanorum* [2] on rencontre l'histoire suivante : «Il y avait à Rome un noble empereur nommé Dioclétien qui prisait par-dessus toute chose la compassion. C'est pourquoi il désira savoir quel était de tous les oiseaux celui qui aimait le plus ses petits. Il trouva dans la forêt une autruche sur son nid. Il emporta le nid et les petits dans son palais et les mit dans un vase de verre. L'autruche, ne pouvant arriver à ses petits, s'en alla dans la forêt et après trois jours d'absence, revint ayant dans son bec un ver appelé thumare. Elle le laissa tomber sur le verre qui se fendit et les petits s'envolèrent. Quand l'empereur vit cela il fit l'éloge de l'affection de l'autruche pour ses petits et de sa sagacité.» On trouve une histoire analogue dans Vincent de Beauvais [3], et Migne cite un mémoire de Cassel sur cet animal fabuleux, envisagé au point de vue de l'histoire naturelle et de l'archéologie [4].

Le souvenir de cette légende sur le pouvoir merveilleux du schamir persiste dans le grand Albert [5] : «Si vous désirez briser des chaînes, allez dans un bois et cherchez le nid d'un pivert, qui renferme ses petits; montez sur l'arbre et fermez le nid avec n'importe quoi. Aussitôt la mère va chercher une plante qu'elle pose à l'endroit que vous avez bouché, une ouverture se produit, et la plante tombe à terre sous l'arbre où il faut que vous ayez un habit étendu pour la recevoir.» Mais, dit Albert, ceci est une rêverie des Juifs.

On rencontre la même recette dans le *Libro de los dichos maravillosos* dont

(1) P. Comestor, *Regum lib.*, III, c. 5 : Gervasii Tilberiensis, *Otia imp.*, éd. Liebrecht, 1856, p. 48.

(2) Cité par Baring-Gould, *Curious myths of the middle ages*, 1 vol. in-8°, London, 1872, p. 395, d'après Migne, *Dict. des apocryphes.*

(3) *Speculum Naturale*, XX, 170.

(4) *Schamir, Ein archäolog. Beitrag zur Natur und Sagenkunde.* (*Denkschriften der Königlisch. Akad. gemeinnütziger Wissenschaften*, 1854, Erfurt.)

(5) Albertus Magnus, *De mirabilibus mundi*, Argentorati, 1601, p. 225, cité par Baring-Gould, p. 397.

des extraits ont été publiés par M. Pablo Gil[1] : « Si tu trouves le nid de l'alhodhod avec ses petits, tu prendras ce nid et tu le couvriras (*colgaras el nido y tapar lo has*) puis l'oiseau ira chercher une pierre qu'il apportera avec laquelle il ouvrira le nid, et si tu prends cette pierre ou cette herbe, tu pourras, grâce à elle, ouvrir toutes les serrures (*alhodhod ira y traira una piedra y con ella abrira el nido de su cobertura, pues si tomaras esta piedra o yerba que traira i iras con ella a cual sequiera serracha que sea, pues ella se abrira*).

Le سمور des Arabes est évidemment le שמיר des Juifs. Cette pierre est citée comme un type de dureté dans *Zacharie*, VII, 12 : « Ils ont rendu leur cœur dur comme un diamant pour ne pas entendre la loi et les paroles que l'Éternel des armées leur adressait par son esprit, par les premiers prophètes, לִבָּם שָׂמוּ שָׁמִיר מִשְּׁמוֹעַ ». Dans *Jérémie*, XVII, 1, il est dit : « Le péché de Juda est écrit avec un burin de fer, avec une pointe de diamant ». חטאת יהודה כתובה בעט ברזל בצפרן שמיר.

Les diamants au moyen desquels on grave les chatons de bagues se trouvent selon Edrisi[2] sur le mont *Ar-Rahouq*, qu'il faut corriger en *Ar-Rahoun*, الرهون, leçon que donne Teifaschi[3], citant cette même montagne comme le lieu d'où proviennent les diamants. Or, cette montagne est située dans l'île de Serendib et c'est le lieu où Adam fut exilé après sa sortie du paradis, ce qui explique pourquoi dans certaines légendes le paradis terrestre est placé dans l'île de Ceylan, et comment dans le récit copte le rokh va chercher son morceau de bois dans l'Eden. *L'Abrégé des merveilles*[4] nous apprend aussi que le sol de l'île de Serendib est d'émeri. C'est enfin ce mot שמיר qui a donné naissance au grec *σμύρις* et au français « émeri ».

La deuxième partie du conte[5] fait partie d'une autre légende que le rédacteur copte a confondue à tort avec la première à laquelle elle était à l'origine absolument étrangère : « La construction achevée, le morceau de bois fut gardé dans l'intérieur du palais, quoique sa vertu eut cessé de se manifester, mais on n'en eut pas moins d'égards pour lui ». La reine de Saba vint visiter Salomon,

[1] Pabblo Gil, Julian Ribera y Mariano Sanchez, *Coleccion de textos aljamiados*, 1 vol. in-8°, Zaragoza, 1888, p. 115-130, la recette est à la page 115.

[2] Edrisi, éd. Jaubert, I, 71.

[3] Cité par Clément-Mullet, *Essais sur la minéralogie arabe* (*Journ. as.*, 1868, t. XI, p. 41).

[4] Carra de Vaux, *L'Abrégé des merveilles*, 1 vol. in-8°, 1898, Paris, p. 54.

[5] Amélineau, *Contes*, t. I, p. 146-152.

celui-ci qui avait appris qu'elle avait un pied de chèvre, imagina la ruse suivante pour s'en assurer : il remplit d'eau la cour de son palais, la reine retroussa le bout de son caleçon (?) pour ne pas se mouiller, mit le pied sur le morceau de bois qui avait été jeté là par hasard, et aussitôt son pied de chèvre redevint un pied humain : on enleva ce morceau de bois et on le déposa sur l'autel : la reine l'orna d'un collier et tous les successeurs de Salomon en firent autant de sorte qu'au temps du Messie, le morceau de bois avait trente colliers. Ce furent ces trente colliers qui furent donnés à Judas en récompense de sa trahison, et ce fut ce même morceau de bois qui servit à fabriquer la croix sur laquelle fut crucifié le Sauveur. Plus tard ce morceau de bois fut placé sur le cadavre d'un mort et le ressuscita.

Il y a, dans cette partie de ce prétendu conte égyptien, un mélange d'éléments disparates tirés de divers côtés, et ce mélange montre bien que la légende copte n'est point primitive et n'est faite que de souvenirs d'autres légendes confusément assemblés par le rédacteur. D'abord le morceau de bois que l'on garde n'est pas le même que ce prétendu morceau de bois qui aurait servi à tailler les pierres les plus dures lors de la construction du temple : ce dernier, dont le rédacteur copte a fait un morceau de bois, est le merveilleux schamir dont nous avons parlé plus haut; l'autre morceau de bois, jeté négligemment dans la cour du palais de Salomon, est le bois de la croix sur lequel Jésus fut crucifié et ce bois a sa légende bien connue dans la littérature européenne du Moyen âge. On la trouve, par exemple, dans la *Vita Christi* de Ludolf, dans la *Légende dorée* de Jacques de Varazzo, dans les *Otia Imperialia* de Gervais de Tilbury, dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais, dans Godefroy de Viterbe, etc. En voici un résumé [1] :

« Quand Adam, chassé du paradis, sentit la mort venir, il appela son fils Seth et l'envoya au paradis chercher un baume qui put le sauver de la mort. Seth trouva

[1] Je suis obligé de m'en tenir à l'analyse de Baring-Gould, *Curious myths*, p. 379-384, faute d'avoir en main les ouvrages indiqués. Cette légende a été l'objet d'une étude par M. Mussafia, *Sulla legenda del legno della croce*. Citant cet ouvrage de mémoire, je ne puis dire exactement dans quelle revue il a paru. Dans la Pénitence d'Adam, il est dit que Ève, en quittant le paradis, emporta un rameau de l'arbre de la science, d'où naquit un grand arbre, sous lequel fut tué Abel; le tronc fut plus tard employé à la construction du Saint des Saints dans le temple de Salomon, et fournit plus tard les branches de la croix de la passion. Cette légende serait empruntée à l'évangile apocryphe d'Ève. (P. Paris, *Manuscrits français de la Bibliothèque Royale*, I, 124.)

la porte gardée par le Chérubin à l'épée de feu : il se prosterna devant lui, sans parler. Mais l'ange qui avait lu dans son âme, lui dit : « Le temps du pardon n'est « pas encore venu : mais en signe de pardon futur, le bois sur lequel la rédemp- « tion s'accomplira naîtra de la tombe de ton père. Regarde cependant ce que « ton père a perdu par sa désobéissance ». Et l'ange ouvrant la porte de fer et d'or, montra à Seth une fontaine, claire comme le cristal, qui se divisait en quatre fleuves. Devant cette fontaine était un arbre élevé, sans écorce et sans feuilles; autour du tronc était enroulé un serpent qui avait arraché les feuilles et dévoré l'écorce. Sous l'arbre était un précipice où l'on voyait Caïn qui s'efforçait de saisir les racines de l'arbre pour s'élever grâce à lui jusqu'au paradis, mais en vain, les racines s'enroulaient autour de lui comme des liens et le transperçaient.

« Seth, frappé d'horreur, leva les yeux vers le sommet de l'arbre et vit qu'il avait crû, au point que son sommet atteignait le ciel; les branches s'étaient couvertes de fleurs et de fruits; sur cet arbre était assise une femme tenant un bel enfant dans ses bras. Le Chérubin ferma la porte du paradis et donna à Seth trois graines prises à cet arbre : « Après que ton père sera mort, lui dit-il, « place ces trois graines dans sa bouche et enterre-le ».

« Trois jours après, Adam mourut, et Seth l'ensevelit sur le sommet du Golgotha; avec le temps les trois graines produisirent trois arbres, un cèdre, un cyprès et un pin, puis les trois arbres mêlèrent peu à peu leur feuillage et leurs branches et finirent par se confondre en un tronc unique, qui du temps de Salomon était le plus noble des cèdres du Liban. Quand Salomon voulut construire son palais, il le fit couper pour en faire la colonne maîtresse qui devait supporter le toit, mais en vain; cette colonne était tantôt trop courte, tantôt trop longue. Salomon irrité le fit jeter sur le Cédron, afin que tous marchent sur lui en traversant le torrent. La reine de Saba ayant reconnu les vertus de ce tronc d'arbre, le fit enlever de là, plus tard Salomon le fit enterrer, et fit creuser à cet endroit la piscine de Bethesda qui dut ses propriétés miraculeuses à ce tronc qui gisait sous le sol en cet endroit.

« A l'époque où le Christ fut crucifié, ce tronc d'arbre apparut à la surface de l'eau. On s'en servit pour fabriquer l'instrument du supplice du Sauveur[1]. Il

[1] Le père Labbe dans ses notes aux *Annales* de Glycas, in-f°, Paris, 1660, résume ainsi un manuscrit du collège de Clermont : « Abraham envoya Loth chercher trois espèces de bois aux sources du Nil, Loth revint avec un cyprès, un pin, un cèdre et les planta sur la montagne, ils se

fut ensuite enterré sur le Calvaire et retrouvé plus tard par l'impératrice Hélène, mère de Constantin le Grand.»

A cette légende du bois de la croix sont mêlés des éléments étrangers qui se retrouvent dans la littérature musulmane : par exemple le pied de chèvre donné par le conteur à la reine de Saba. Nous lisons en effet dans Tabari[1] que les démons et les génies, esclaves de Salomon, craignant qu'il n'eut un fils de la reine de Saba, ce qui les eut maintenus en esclavage, lui dirent, pour le détourner de ce mariage, qu'elle avait les jambes très velues et pour le lui prouver, lui bâtirent un château de verre vert dont le parquet semblait être de l'eau, et sous lequel, pour augmenter l'illusion, ils avaient réuni tous les animaux dont la mer est la demeure. Le trône de Salomon fut placé au fond de la salle : la reine en entrant crut voir une étendue d'eau et découvrit ses jambes pour la traverser. Salomon chercha un moyen qui put faire disparaître la difformité de la reine de Saba et c'est alors que sur les indications des génies, fut inventée la pâte épilatoire[2]. La même légende se retrouve dans Tha'labi[3] avec quelques variantes : chez lui c'est Salomon qui donne aux génies l'ordre de construire ce château de verre; et les génies lui apprennent que la reine a un pied d'âne et qu'elle est velue parce que sa mère était une fée. Tha'labi, d'après Wahb-ibn-Monabbih, nous dit que le but de Salomon était seulement d'éprouver la perspicacité de la reine; il ajoute que c'est alors que furent inventés la pâte épilatoire et l'usage des bains. Ibn-al-Athir[4] qui rapporte cette même légende l'a empruntée non pas à Tha'labi selon son habitude constante, mais à l'ouvrage de Ibn-Hicham *at-tigan*[5]. Dans Weil[6] qui résume al-Kisai, Salomon à qui les génies veulent faire croire que la reine a un pied d'âne, fait bâtir une salle

réunirent en un tronc unique que Salomon fit couper pour le temple de Jérusalem : mais ce bois resta sans emploi et ce fut sur cet arbre que fut crucifié plus tard Jésus-Christ.» Une légende analogue se trouve dans l'*Imago mundi* (XIIIe siècle), résumée dans MIGNE, *Dictionnaire des apocryphes*, I, 1124 : cf. encore DANIEL, *Thesaurus hymnologicus*, II, p. 80; E. DU MÉRIL, *Poésies populaires latines du Moyen âge*, 1847, p. 321. Je n'ai pu consulter le *Dictionnaire des légendes du christianisme*, de Migne.

(1) TABARI, *Annales*, éd. de Goeje, etc., 1re série, p. 583-584. Cf. *Coran*, XXVII, 44.

(2) C'est ce que dit aussi AL-MAQDISÎ, *Le livre de la création et de l'histoire*, publié et traduit par C. Huart, Paris, 1903, t. III, p. 111 de la traduction, p. 108 du texte.

(3) THA'LABI, *Qisas al-anbia*, éd. du Caire, 1308, p. 212.

(4) IBN-AL-ATHIR, *Chronicon*, éd. Tornberg, Leyde, 1868, p. 165.

(5) LIDZBARSKI, *De propheticis, quæ dicuntur, legendis arabicis*, Lipsiæ, 1893, p. 267.

(6) WEIL, *Bibl. Legenden der Muselmänner*, 1 vol., Franckfurt, 1845, p. 267.

de cristal; la reine trompée, retrousse sa robe jusqu'aux genoux et Salomon s'aperçoit que ses pieds sont semblables à ceux de toutes les femmes.

Les légendes relatives à Salomon et à la reine de Saba s'étant ensuite répandues dans les littératures persane et turque, il n'est pas surprenant que Gérard de Nerval[1] ait entendu dans un café de Constantinople le conte même de M. Amélineau, qu'il a ensuite amplifié et développé dans son *Voyage en Orient :* on y retrouve le bois de la croix qui est devenu un cep de vigne (p. 100), la mare d'eau, qui y est avec plus de raison un parquet de cristal (p. 117), l'épisode des mets trop salés à dessein qui oblige la reine à se lever la nuit pour boire (p. 119) et la fait tomber ainsi dans le piège que lui a tendu le roi, pour obtenir d'elle qu'elle consente à l'épouser.

On trouve encore dans cette partie du conte une allusion à une légende bien connue, celle de l'invention de la croix de la Passion, légende qui n'est nullement d'origine copte, quoiqu'on ait découvert un fragment de papyrus portant un texte copte qui s'y rapporte[2]. Cette légende, rapportée par Maqrizi[3] en deux endroits, est fort connue et on en possède les textes grecs[4] et syriaques. Ces derniers ont été publiés par M. Nestle dans sa *Grammaire syriaque* et plus tard dans un ouvrage à part.

Il est donc fort peu vraisemblable que cette deuxième partie du conte où l'on retrouve des éléments de provenances si diverses, soit d'origine purement copte : un conte ainsi altéré, suppose des légendes antérieures, que le rédacteur a amalgamées un peu au hasard et sans se rendre bien compte des rapports réciproques des éléments dont il s'est servi. Quant à l'épisode de la reine de Saba et de son pied de chèvre, on ne saurait affirmer qu'il soit d'origine arabe. Tabari et Thaʿlabi attribuent ces légendes à Ibn-Ishaq[5] et à Wahb-ibn-

[1] Gérard de Nerval, *Voyage en Orient,* 2 vol., Lévy, Paris, 1884; *Histoire de la reine du matin et de Soliman prince des génies,* p. 77-193. Je n'ai pas eu à ma disposition l'ouvrage suivant, Gabrieli, G., *Fonti semitici di una legenda Salomonica,* I; *Fonti arabi,* Rome, 1900, ni les études de M. Basset, sur Salomon publiées dans la *Revue des traditions populaires.*

[2] W. Spiegelberg, *Koptische Kreuzlegenden* (*Recueil de travaux,* publié par M. Maspero, t. VII, 1901, p. 206-211).

[3] Maqrizi, *Gesch. der Copten,* traduit par Wüstenfeld, 1845, Gœttingen, texte, p. 12, traduction, p. 23.

[4] Cf. *Bibliotheca hagiogr. græca,* edid. hagiog. Bollandiani, 1895, Bruxelles, p. 31, s. v. Crux.

[5] Sur Ibn-Ishaq, cf. Lidzbarski, *De propheticis legendis... arabicis,* p. 54-56, sur Wahb, *ibid.,* p. 44-54; Chauvin, *La recension égyptienne des Mille et une nuits,* 1899, Bruxelles, p. 51-109.

Monabbih. Or on sait que c'est à ces deux auteurs, dont le dernier était d'origine juive et connaissait les légendes bibliques que l'on doit l'introduction dans la littérature musulmane, d'un grand nombre de récits empruntés à la Bible, aux commentaires hébreux et même aux apocryphes chrétiens : par exemple, c'est Wahb ibn Monabbih qui a fait entrer dans la littérature arabe le récit du martyre de saint Georges, et quelques miracles de Jésus tirés de l'Évangile de l'enfance. Il est donc possible que cette légende, relative à la reine de Saba, existât déjà chez les Juifs, mais ce qui est certain c'est qu'elle n'est pas d'origine copte. Le germe de l'histoire se retrouve en effet dans le Targum Šene (תרגום שני) ou seconde paraphrase chaldaïque d'Esther[1] : Benaïah annonça l'arrivée de la reine de Saba à Salomon qui se leva alors de son siège et se rendit dans sa maison de verre. La reine de loin, le crut dans une rivière, occupé à se baigner, et elle releva ses vêtements; alors on vit qu'elle avait du poil aux jambes. Salomon lui dit : «Ta beauté est celle des femmes, et le poil te fait ressembler aux hommes : le poil est une beauté pour les hommes et constitue un défaut dans les femmes». La reine lui répondit en lui proposant trois énigmes qu'il devina.

La troisième partie du conte justifie seule le titre : «Comment le royaume de David passa aux mains du roi d'Abyssinie». Après sa visite à Salomon, la reine de Saba eut un fils qu'elle appela David; à sa majorité, elle lui apprit que son père était Salomon, qu'il était roi d'Israël, et qu'il nommerait son fils roi d'Abyssinie. Puis elle lui donna une bague qui devait lui servir de signe de reconnaissance. Le jeune homme fut en effet reconnu par son père. Pendant son séjour à Jérusalem, il fut témoin des propriétés merveilleuses de l'arche d'alliance et résolut de l'enlever. Il en fit faire une autre absolument semblable, enleva l'arche véritable, mit la fausse à sa place et s'enfuit. On le poursuivit, mais vainement, car Dieu était avec lui. Dès qu'il fut arrivé en Abyssinie, sa mère, la reine de Saba, abdiqua en sa faveur et «depuis lors le royaume d'Éthiopie fut considéré comme la résidence des descendants de David et comme devant posséder à jamais l'arche d'alliance».

Cette légende se dénonce au premier coup d'œil comme étrangère à l'Égypte chrétienne et a toute l'allure d'une légende nationale éthiopienne. M. Zotenberg

[1] Cité dans *la Bible*, traduction Cahen, t. XVI. Paris, 1848, p. 135. Sur ce targum, cf. Cahen, *ibid.*, p. xlviii-lii.

nous apprend en effet, dans son *Catalogue des manuscrits éthiopiens* [1], qu'elle a pour base un ouvrage éthiopien, sorte de roman historique, intitulé le *Kabra-Nagašt* ou « Gloire des rois »; dont M. Déramey a résumé les chapitres xix-xxxii dans son étude sur la reine de Saba [2]. Nous ne devons pas non plus cacher au lecteur que cet ouvrage éthiopien est donné comme une traduction de l'arabe, traduction qui dériverait elle-même d'un original copte. Toutefois l'ouvrage éthiopien se dénonce comme un ouvrage à tendances. Une note placée à la fin de l'ouvrage éthiopien nous apprend que le *Kabra-Nagašt* n'a pas été traduit en éthiopien du temps de la dynastie Zagué parce qu'il y est dit : « Il est contraire à la loi que des hommes qui ne sont pas israélites, occupent le trône ». Or la dynastie Zagué est une dynastie étrangère, tandis que cet ouvrage semble avoir été écrit en vue de célébrer la dynastie Salomonienne : et en effet le manuscrit a été, selon M. Zotenberg, écrit vers le xive siècle, c'est-à-dire peu de temps après la restauration des descendants de Salomon sur le trône d'Abyssinie et c'est peut-être pour ajouter à l'autorité de cet ouvrage qu'on a voulu lui attribuer une origine copte et une date ancienne [3]. Ainsi peut s'expliquer la formation de cette légende qui n'offrait aucun intérêt à des lecteurs coptes, tandis qu'elle en offrait un grand à des Abyssins en leur montrant que leurs rois étaient les descendants de Salomon et les légitimes possesseurs du trône d'Abyssinie [4]. Il se peut aussi qu'on ait voulu par cette légende expliquer

[1] Zotenberg, *Catalogue des manuscrits éthiopiens*, p. 63, *Zagazabo* dans Danhauer, *Ecclesia æthiopica*, chap. iv, etc. Cette même histoire est rapportée par Tellez, *Historia geral de Etiopia a alta*.

[2] Déramey, *La reine de Saba* (*Rev. de l'hist. des relig.*, t. XXIX, p. 305-310).

[3] Toute cette partie du conte de M. Amélineau, Menilek reconnu par son père grâce à l'anneau, l'enlèvement de l'arche d'alliance, est donnée comme une tradition éthiopienne par D'Abbadie, *Douze ans dans la Haute-Éthiopie*, Paris, 1868, t. I, p. 116-117. Elle est d'ailleurs fort connue en Éthiopie : dans Gérard de Nerval, lorsque le conteur veut faire de Menilek, le fils de la reine de Saba et de Hiram, l'architecte du temple, l'Abyssin qui écoute le récit s'écrie avec colère que Menilek est le fils de Salomon : de même D'Abbadie, raconte (p. 474) qu'une femme lui dit : « Du pays de Jérusalem nous est venue notre lignée d'empereurs, et de là aussi nous est venue notre religion ».

[4] C'est aussi l'opinion de M. Déramey, *l. l.*, p. 324 : « La rédaction primitive en copte vient donner un très grand poids à l'ensemble du récit, aux yeux d'une population chrétienne, mais jacobite, qui recevait du patriarche copte d'Alexandrie et l'abouna, chef du clergé et ses principales directions religieuses. Enfin, dit l'épilogue, le texte primitif aurait été trouvé rédigé en copte dans le tombeau de saint Marc... Notre auteur ignore que dans les premiers temps du christianisme, on se servait du grec et non du copte, pour la transcription des livres saints et des livres de spiritualité.

l'origine du tabout que possèdent les Abyssins et qu'ils prétendent être l'arche d'alliance et montrer comment elle est passée des mains des Juifs dans celles des Abyssins[1].

A la suite de ce conte, M. Amélineau en a placé un autre intitulé : «Histoire du roi Arménios[2]» qui serait dû à anba Goussima, évêque de Tarse.

«I. Il y avait un roi nommé Arménios qui se distinguait par sa piété. Satan jaloux, suggéra au roi des Magous[3] d'attaquer Arménios. Celui-ci implora le secours de Dieu : un ange lui apparut et lui dit de ne rien craindre : en effet cette même nuit il survint un grand tremblement de terre, les anges se jetèrent sur l'armée du roi infidèle et l'anéantirent; au matin on trouva le roi des Magous à demi mort. Arménius, saisi de pitié, implora le secours de Dieu; un ange lui indiqua un remède; l'infidèle fut guéri et se convertit.»

«II. Quelque temps après, le roi de Tarse meurt. Son fils Jean reste longtemps plongé dans le chagrin. Pour le consoler, les patrices lui préparent un grand festin; comme il avait perdu l'habitude de boire, il s'énivre; sa sœur étant venue l'embrasser, il la jette à terre et, comme dit le traducteur, «fait son «affaire avec elle» sans en avoir conscience. Plus tard sa sœur lui apprend le crime qu'il a commis. Il quitte alors son palais et entre dans un monastère. Sa sœur est nommée reine à sa place et met au monde un fils pour lequel elle fait faire trois tablettes, l'une d'or, l'autre d'argent, la troisième de cire, sur cette dernière elle fait écrire ces mots : «Le père de cet enfant était son oncle, et sa «mère sa tante». Puis elle fait jeter l'enfant et les tablettes dans le fleuve.

«L'enfant est recueilli par un pêcheur. Celui-ci, à qui sa pêche avait été achetée d'avance par le supérieur d'un monastère situé sur le fleuve, lui apporte l'enfant et les tablettes. L'enfant est élevé dans le monastère. Un jour les fils du pêcheur, frappés par lui, lui apprennent qu'ils ne sont pas ses frères : le pêcheur, interrogé par l'enfant qu'il a recueilli, le renvoie au supérieur, qui

[1] Les Abyssins possèdent aussi l'arche d'alliance dans laquelle sont les deux tables de pierre écrites par le doigt de Dieu, Abou-Sâleh, *The churches and monasteries of Egypt*, éd. et tr. par Evetts, 1895, Oxford, f. 105 *b*, p. 287.

[2] Amélineau, *Contes et romans de l'Égypte chrétienne*, t. I, p. 165-189.

[3] Les Magous sont évidemment les Perses, l'auteur de ce conte n'est donc pas si ignorant que cela de la géographie.

lui montre les tablettes et l'engage à se faire moine; mais le jeune homme préfère se faire soldat. Avec la tablette d'or il achète un équipement et une monture et part pour la ville voisine, où règne sa mère qu'il ne connaît pas. La ville à ce moment est assiégée par une armée ennemie. Le jeune homme fait leur roi prisonnier, et la reine pour le récompenser l'épouse.

« Quelque temps après, en causant avec une servante, elle apprend que chaque fois que le jeune homme sort de son lieu de repos[1], il est pâle et a les yeux rouges comme s'il avait pleuré. Elle guette son absence, s'empare de la tablette d'ivoire, la lit et tombe évanouie. Au retour du roi, elle lui apprend qu'il est à la fois son fils et son époux. Aussitôt il quitte le palais, met à ses pieds une chaîne de fer dont il jette la clef dans la mer et se fait transporter dans une île où il reste de longues années, ne mangeant que de l'herbe et faisant pénitence.

« Cependant le patriarche meurt sans désigner son successeur. Le roi fait visiter tous les monastères pour chercher celui qui sera digne de le remplacer. Les envoyés du roi arrivent par hasard chez le pêcheur qui avait autrefois transporté le roi dans l'île. Il va jeter son filet pour leur donner de quoi manger. En ouvrant le ventre du poisson, on y trouve une clef; c'est justement la clef des fers du pénitent, dont le pêcheur leur raconte l'histoire. Les envoyés l'emmènent et douze évêques le consacrent patriarche. Dieu fait des miracles par son entremise; sa renommée parvient jusqu'aux oreilles de sa mère qui est devenue presque aveugle; il la guérit, se fait connaître d'elle et la revêt de l'habit angélique. »

Ce conte se compose de deux contes distincts qui n'ont aucun rapport entre eux : le premier nous raconte la conversion du roi des Perses et forme un tout complet par lui-même, tandis qu'au contraire tous les incidents du second conte, le fils qui épouse sa mère, concourent au dénouement final. Du premier, je ne puis rien dire; quant au second, il rappelle tout à fait des récits byzantins analogues. Ces histoires de mère et d'enfants, de mari et de femme, qui finissent par se retrouver après une longue séparation, sont fréquentes dans cette littérature, telle est par exemple la légende de saint Eustache qui de Byzance est passée dans le *Synaxaire* copte avec bien d'autres. Toutefois il y a ici un

[1] Et non des lieux d'aisance, comme traduit M. Amélineau, le texte portait sans doute بيت الراحة, ce qui a amené son erreur.

élément nouveau dont il faut chercher la source dans les récits de l'antiquité classique sur le pouvoir inéluctable de la fatalité : c'est le mythe d'Œdipe christianisé, et par là ce conte rentre dans cette catégorie de récits dans lesquels Krumbacher dans son *Histoire de la littérature byzantine* voit des rifacimenti de thèmes antiques. Or il est bien plus naturel de voir là l'œuvre d'un Byzantin nourri de souvenirs classiques, que d'un Copte dont la littérature n'offre rien de semblable. L'esprit humain est moins inventif qu'on ne pense et accommode les vieilles histoires à l'esprit de son temps; c'est une observation que l'on peut vérifier surtout dans l'étude des traditions populaires : c'est ainsi par exemple que des traces de la vieille mythologie gauloise, remaniée et transformée, subsistent encore dans les récits que les paysans irlandais font le soir à la veillée au sujet des Tuatha-de-Danann[1]. Nous ne croyons donc pas émettre une hypothèse hasardée en considérant ce conte comme un remaniement d'un ancien thème classique, plutôt que comme un produit de l'imagination des Coptes dont la littérature se caractérise par une absence complète d'originalité, et dont les quatre cinquièmes ne sont que de pures traductions du grec.

Au reste, on a à défaut du texte grec, des preuves indirectes de l'origine byzantine de ce conte. Il se retrouve en effet, dans la collection de textes néo-syriaques, publiés par M. Lidzbarski[2]; où il fait partie du recueil écrit par le diacre Isa (XVII, 1). Cette histoire suit pas à pas celle qu'a publiée M. Amélineau. Le roi ne règne pas à Tarse, mais en Europe, c'est-à-dire en Romia, les enfants sont appelés Alexandre et Hélène; le jeune homme commet le péché d'inceste, non sous l'influence de l'ivresse, mais poussé par Satan : l'enfant est jeté dans le fleuve avec les trois tablettes dont la troisième est de cire, recueilli par des moines qui se promènent et élevé par le prieur. L'épisode de l'enfant qui se querelle avec les fils du pêcheur ne s'y retrouve pas, mais il existe dans d'autres versions. L'enfant demande au prieur pourquoi il ne le revêt pas de l'habit de moine, et celui-ci lui communique alors les tablettes : le jeune homme prend la résolution de courir le monde. Il trouve deux rois qui se querellent : sa mère est l'épouse de l'un d'eux (texte évidemment altéré), il défait les ennemis, et à la mort du roi, il épouse la reine qui est sa mère. Un jour elle le voit pleurer,

[1] Douglas Hyde, *The story of the early gaelic literature*, 1 vol., Dublin, 1903, p. 67.

[2] M. Lidzbarski, *Die neu-aramäischen Handschriften der Königl. Bibl. zu Berlin*, 2 vol., Weimar, 1896, t. II, p. 56-65.

et entrant dans la chambre du roi, dont la clef avait été oubliée par mégarde, elle reconnaît la cassette qu'elle avait fait faire autrefois pour son fils. A son retour, elle lui apprend tout. Son fils va commander à un forgeron un carcan et des chaînes, dont il jette la clef dans la mer. Au bout de sept ans, ses habits s'étant complètement usés, Dieu recouvre son corps d'une laine semblable à celle des brebis. Un roi qui chassait le prend pour une bête fauve, mais on s'aperçoit bientôt que c'était un homme attaché par une chaîne à un pieu enfoncé dans le sol : aucune clef ne peut ouvrir ces chaînes. Deux hommes qui étaient dans une maison en train de manger des poissons, trouvent une clef dans le ventre de l'un deux et la portent au roi. Le pénitent fait des miracles; son père, sans le connaître, lui confesse ses péchés, sa mère vient aussi lui confesser les siens, il leur donne l'absolution et tous les trois vont en paradis.

« Que si le lecteur se demande comment il avait le pouvoir de remettre les péchés, il faut qu'il sache qu'il était allé trouver le pape et que celui-ci l'avait fait patriarche de tous les sujets du roi. » M. Lidzbarski croit que ce passage est dû à l'influence de la propagande catholique; mais il se retrouve dans le conte de M. Amélineau, sauf que le pape y est remplacé par douze évêques.

Ce conte est évidemment le même que celui du recueil de M. Amélineau, mais il n'est nullement vraisemblable qu'il en dérive. Il présente un grand nombre de détails assez différents, et a été d'ailleurs recueilli avant la publication de M. Amélineau; il n'est pas non plus vraisemblable que le rédacteur ait connu la version arabe; d'ailleurs il nous dit que cette histoire est tirée d'un livre des Nestoriens. Comme l'a fort bien remarqué M. Lidzbarski, ce texte nous ramène à un original byzantin, hypothèse corroborée par ce fait que ce conte existe dans des versions occidentales : ce n'est en effet pas autre chose que la légende connue en français sous le titre de « Vie du pape Grégoire[1] », et en allemand sous celui de « *Gregorius oder der gute Sünder* von Hartmann von Aue ». Si d'autre part on remarque que cette histoire se retrouve aussi en serbe[2] et en bulgare[3], on conclura avec M. H. Paul[4] que ce texte est d'origine byzantine.

[1] *Vie du pape Grégoire*, publiée par Luzarche, Tours, 1856. J'emprunte cette indication et les suivantes à M. Lidzbarski.

[2] Talvj, *Volkslieder der Serben*, I, p. 139.

[3] Lamanskij, *Journal des russ. Minist. f. Volkserklärung* (en russe), CXLIV, 2, p. 112-114, traduction allemande dans la *Germania*, XV, p. 288.

[4] *Gregorius von Hartmann von Aue*, her. von H. Paul, *Halle*, 1873, p. XVII.

hypothèse qui reçoit une nouvelle confirmation de ce fait qu'il en existe une rédaction arabe-égyptienne qui n'a pu être empruntée qu'aux Grecs par l'intermédiaire d'une version copte disparue.

Nous croyons donc pouvoir poser avec certitude la conclusion suivante : dans les textes arabes-coptes parmi lesquels M. Amélineau a fait un choix, il s'en trouve un certain nombre qui ne sont point d'origine égyptienne et ne sont que la reproduction plus ou moins fidèle de légendes étrangères, le plus souvent byzantines. Ce sont les suivants : 1° L'histoire de Théodore et d'Abraham, dont il existe un grand nombre de rédactions grecques; 2° la conversion de la ville d'Athènes qui, comme la montré M. Lemm, n'est qu'une homélie apocryphe de Denys l'Aréopagite; 3° le livre de Baruch (apocryphe grec d'origine chrétienne); 4° la légende du samir (d'origine juive); 5° la légende de la croix; 6° l'invention de la croix; 7° Salomon et la reine de Saba (empruntée à des sources juives); 8° l'enlèvement de l'arche (légende éthiopienne); 9° l'histoire d'Arménios (conte byzantin). Il resterait à faire une étude des autres contes ou légendes pieuses que l'on rencontre en si grand nombre dans la littérature arabe-copte et dans le *Synaxaire,* et peut-être cette étude permettrait-elle d'accroître le nombre des emprunts faits par les Coptes aux littératures étrangères. Beaucoup d'autres contes du recueil de M. Amélineau rappellent d'une façon singulière les histoires pieuses byzantines et laissent soupçonner qu'ils ne sont eux aussi que des emprunts [1]. Malheureusement un grand nombre des textes grecs étant inédit ou perdu, il est fort difficile de remonter aux originaux. Ainsi dans la littérature française du Moyen âge, certains récits de la vie des Pères, nombre de romans d'aventure, quelques miracles de la Vierge, dérivent, selon l'opinion générale des romanistes, de sources grecques, quoique les textes primitifs n'aient pu être retrouvés. La littérature copte a dû, elle aussi, puiser largement aux sources byzantines pour la raison suivante : à l'origine de toutes les littératures, lorsque deux civilisations se trouvent en présence, il y a une période où l'on trouve moins fatigant de traduire que d'inventer : c'est la période des emprunts

[1] Parmi les récits attribués à l'abbé Daniel de Scété, on a l'histoire d'Athanase, le marchand d'argenterie et de sa femme Andromaque en arabe; SLANE, *Cat. des mss ar. de la Bibl. Nat.*, 2768, et l'histoire du tailleur de pierres, 270, 10; cf. *Vie et récits de Daniel le Scetiote,* publiée par M. L. Clugnet (*Bibl. hag. gr.*, Paris, 1901) n° 9, Eulogius le carrier; 10, l'orfèvre Andronicus et son épouse Athanasie : ce sont probablement les mêmes histoires.

et ce phénomène se constate chez les peuples les plus divers : la vieille littérature appelée bulgare nous a conservé une foule d'écrits qu'on ne retrouve plus en grec et qui furent traduits du grec à l'époque où le christianisme pénétra chez les Slaves. En Occident, c'est d'abord la littérature latine chrétienne qui a défrayé les littératures anglo-saxonne, française, provençale et scandinave; puis ç'a été le tour des chansons de geste françaises, dont les versions se sont répandues dans l'Europe entière. La littérature copte n'a pas dû plus qu'une autre échapper à cette sorte de fatalité. Ce n'est qu'avec le temps que le génie national arrive à se faire jour; ce temps ne paraît jamais être venu pour la littérature copte; elle a été étouffée par la conquête arabe et l'islamisme a mis fin à cette littérature qui, après avoir vécu surtout de traductions, a péri sans avoir produit aucune œuvre originale.

RÉPERTOIRE ALPHABÉTIQUE

DES MANUSCRITS ARABES CHRÉTIENS DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE.

La table du *Catalogue des manuscrits arabes*, rédigée par de Slane ne donnant que les noms des principaux auteurs tels que saint Basile, saint Jean Chrysostome, etc., il nous a paru utile de rédiger un index alphabétique des principaux noms propres qu'il contient. On pourra ainsi trouver facilement non seulement les ouvrages de chaque écrivain, mais aussi les noms propres des personnages historiques, des martyrs, des apôtres, des évêques, avec l'indication des manuscrits qui s'y rapportent. Par exemple, en cherchant au mot Sainte Diladji on trouvera de suite l'indication de son panégyrique par Younos, évêque d'Esneh : au mot Histoire on trouvera l'indication d'un grand nombre de légendes anonymes, dispersées çà et là dans le catalogue : de même sous les mots Jésus et Vierge, le titre des principaux sermons ou homélies qui se rapportent à eux. Certaines parties du catalogue, telles que la *Bible*, les *Canons*, ont été indiquées d'une façon sommaire : nous renvoyons sur ce point au *Catalogue* de Slane qu'il était inutile de répéter. Nous aurions voulu faire le même travail pour les autres catalogues renfermant des manuscrits arabes chrétiens, mais nous avons dû nous borner provisoirement au Catalogue de la Bibliothèque Nationale, auquel nous avons ajouté quelques indications tirées

des bibliothèques de Vienne[1], de Leyde[2], de Gotha[3] et de l'India Office[4]. Peut-être cet index pourra-t-il rendre quelques services en attendant que M. Brockelmann, le savant auteur de l'*Histoire de la littérature arabe musulmane*, dont l'utilité est reconnue de tous les orientalistes, ait achevé son *Histoire de la littérature arabe chrétienne*.

[1] Fluegel, *Die arab. persisch. u. türk. Hdsch. der kkgl. Hofbibliothek zu Wien*, 3 vol. in-4°, 1865-1867.

[2] Dozy, *Catal. codic. orient. bibl. academiæ Lugduno-Batavæ*, 6 vol., 1841, Leyde.

[3] Pertsch, *Die arab. Handschrift. der herzogl. Bibl. zu Gotha*, 4 vol. in-8°, Gotha, 1878-1883.

[4] Lotts (O), *A catalogue of the arabic manuscripts in the library of the India Office*, 1 vol. in-f°, 1875, London.

INDEX DES TITRES.

[1] Publié dans le *Journal asiatique*, 1859, XIV et seq.

La Bibliothèque Nationale de Paris possède aussi un autre fonds de manuscrits arabes chrétiens rapportés d'Égypte par M. Amélineau, qui s'en est réservé la publication, mais dont le catalogue n'a point encore été publié.

É. Galtier.

TABLE.

NOTE SUR LE TITRE [hiéroglyphes]

PAR

M. ÉMILE CHASSINAT.

Un bas-relief provenant du mastaba de [hiéroglyphes], à Saqqarah, conservé actuellement au Musée égyptien du Caire [1], fait figurer auprès du sacrificateur, dans une scène d'abatage et de dépeçage du bétail destiné à l'alimentation du mort, un personnage qui porte le titre suivant : [hiéroglyphes]. Il se tient debout devant le boucher, qui vient d'égorger un oryx et a déjà détaché l'un des membres antérieurs de la victime. Une main levée, il donne un ordre que reproduit la courte légende gravée à côté de lui : [hiéroglyphes] «Fais!». L'homme interpellé, le [hiéroglyphes] «primat du kiosque [2]», attentif à sa besogne, lui répond : [hiéroglyphes] «[Je] fais!» (fig. 1).



Fig. 1.

Le titre dont ce fonctionnaire royal est revêtu peut se traduire de deux manières : soit par «médecin pur de Pharaon», si l'on attribue au mot [hiéroglyphe] le sens qu'il a communément et qui lui a été conservé dans le copte ⲥⲁⲉⲓⲛ, S., ⲥⲏⲓⲛⲓ, M., ⲡⲓ, *medicus* [3], soit par «taxateur pur de Pharaon», si l'on adopte l'acception également très fréquente de ⲥⲟⲩⲛ, S., ⲥⲟⲩⲉⲛ, M., *pretium* [4]. Toutefois, il est bon de noter en passant que l'épithète [hiéroglyphe] «pur», accolée à [hiéroglyphe],

(1) N° 35. Cf. Maspero, *Guide to the Cairo Museum*, édit. 1903, p. 29.

(2) Pour ce titre, voir Maspero, *Études égyptiennes*, t. II, p. 223.

(3) Peyron, *Lex. copt.*, p. 204 et 206; Brugsch, *Dict. hiér.*, suppl., p. 1015.

(4) Peyron, *op. cit.*, p. 205; Brugsch, *op. cit.*, p. 1174, suppl., p. 1015.

prête peu en faveur de la seconde interprétation, alors qu'elle s'explique plus naturellement, *a priori* tout au moins, dans la première.

Un autre bas-relief d'époque postérieure au précédent, qui se trouve dans la tombe de Khnoumhotpou, à Beni-Hassan [1], montre les bergers du défunt faisant défiler les troupeaux confiés à leur garde devant un [hiéroglyphes] (fig. 2). Il a été signalé par M. Maspero, qui le décrit de la manière suivante [2] : « Un scribe [hiéroglyphes], *sounou* . . . . ., le calame et la planchette à la main, se tient au milieu d'un troupeau de bœufs à cornes et sans cornes, les examine attentivement et enregistre le résultat de ses observations; le conducteur du troupeau se retourne vers lui et paraît lui parler vivement. Le [hiéroglyphes] *seshaou sounou* est, comme on voit, dans l'exercice de ses fonctions; il examine les bœufs et en apprécie l'état ou la valeur. Or le mot [hiéroglyphe] *sounou* possède, entre autres valeurs, celle de *prix, valeur, estimation,* en copte ⲥⲟⲩⲉⲛ, ⲥⲟⲩⲛ, M., ⲛⲓ, *pretium.* Le scribe [hiéroglyphe] *sounou* est, dans le cas présent, celui qui estime le prix, la valeur [hiéroglyphes] *sounit,* des bœufs de Khnoumhotpou. »

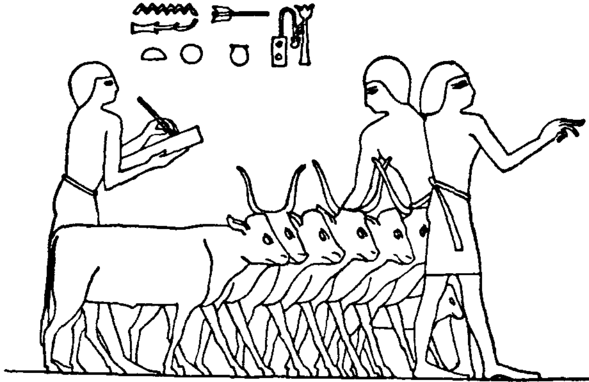


Fig. 2.

Le sens de « scribe-expert, scribe-vérificateur, scribe-taxateur » semble s'appliquer fort bien à l'emploi rempli par le scribe que la scène de l'hypogée de Khnoumhotpou nous fait connaître. Il est en effet naturel de supposer que les propriétaires fonciers avaient à leurs gages des gens chargés de contrôler les agissements de leurs fermiers, d'apprécier le rendement de leurs domaines et d'en expertiser périodiquement les produits de tous genres, afin d'éviter les fraudes lors des redditions de compte; ou bien encore est-il permis de penser que l'administration du roi envoyait dans les campagnes des agents ayant pour mission de procéder à des recensements, qui portaient sur les troupeaux comme

[1] Champollion, *Notices,* t. II, p. 408-409; Lepsius, *Denkmæler,* II, pl. CXXXI. — [2] Maspero, *Études égyptiennes,* t. II, p. 141.

sur le reste, en vue d'établir l'échelle de l'impôt. Le aurait rempli l'un ou l'autre de ces emplois. Mais une telle manière de voir ne peut être admise en ce qui concerne le du mastaba de Sabou : on ne taxe ni on n'estime la valeur marchande d'un animal abattu. En outre, l'ordre que le *sonou ouabou* adresse au boucher occupé à préparer la victime ne serait guère de situation émanant d'un délégué du fisc ou d'un surveillant de métairies. Sans compter que l'épithète ne s'expliquerait guère. Il faut donc chercher ailleurs la signification du titre en question, et abandonner toute solution qui s'appuierait sur la valeur *pretium* de ⲥⲟⲩⲉⲛ ou de ses dérivés.

Nous savons, par les auteurs classiques principalement, à quelles règles rigoureuses les Égyptiens étaient soumis non seulement en ce qui concerne l'hygiène courante, mais encore en ce qui a trait au choix de matières employées dans l'alimentation. Il existait même, semble-t-il, une réglementation très sévère relative aux viandes qui devaient être livrées à la consommation. Certains auteurs nous apprennent, par exemple, que les bœufs n'étaient remis aux bouchers qu'après un examen minutieux pratiqué par des prêtres spéciaux, sortes de langueyeurs, qui estampillaient les animaux qu'ils avaient reconnus purs. Voici ce que dit Hérodote à ce sujet : «Ils [les Égyptiens] ont opinion que les bœufs appartiennent à Epaphus[1], et par ce ils en font l'épreuve en cette manière. S'ils leur trouvent un poil noir, ils les tiennent pour immondes. A faire telle épreuve est député un des prêtres, qui langueie[2] la bête, puis debout, puis couché le ventre dessus, afin de reconnaître si elle est saine et nette des marques que je dirai dans un autre passage[3]. Il regarde aussi les poils de la queue, pour voir s'ils sont naturels, et si trouve la bête sans tache nulle, en signe de ce, il lui met une corde faite de byblos à l'entour des cornes, avec terre sigillaire par-dessus, laquelle il scelle de son cachet, et ce fait ils l'emmènent. Il est ordonné sous peine de mort que nul ose sacrifier bête aucune, qui ne soit ainsi marquée par le prêtre[4].»

Plutarque s'exprime à peu près dans les mêmes termes : «Les Égyptiens, parce qu'ils croient que Typhon était rouge, immolent les bœufs de couleur

[1] Epaphus désigne le bœuf Apis, cf. Hérodote, III, 28.

[2] «Visite la langue, et, par extension, tout le corps de la bête.»

[3] Pour le passage auquel il est fait allusion ici voir Hérodote, III, 28.

[4] Hérodote, II, 38; traduction P. Saliat (édition E. Talbot), p. 130, Paris, 1864.

rousse[1], et ils observent cette condition d'une manière tellement scrupuleuse, que si l'animal avait un seul poil noir ou blanc, ils pensent qu'il ne peut être immolé. . . . . . Le bœuf qui devait être immolé était marqué d'un sceau par des prêtres appelés sphragistes; et ce sceau, s'il faut en croire l'historien Castor, représentait un homme à genoux, les mains ramenées derrière le dos, et à qui on met une épée sur la gorge [2] ».

Selon toutes probabilités, il s'agit surtout, dans les récits d'Hérodote et de Plutarque, des animaux destinés aux temples. Peut-être même n'ont-ils fait que généraliser certaines coutumes locales; car si l'on s'en rapporte uniquement aux représentations peintes qui figurent sur les monuments, on remarque que ce qu'ils donnent comme une règle générale ne s'applique pas sans exceptions[3]. Nous trouvons en effet très souvent, parmi les bœufs qui sont menés au sacrifice, des individus dont le pelage est noir ou tacheté de blanc et de noir ou de blanc et de roux, ce qui est opposé à ce qu'ils rapportent. Néanmoins, leur témoignage doit être retenu en ce qu'il nous signale l'existence de prêtres dont les fonctions consistaient à reconnaître parmi les animaux qu'on soumettait à leur examen, dans des conditions que nous ne pouvons encore établir, ceux qui pouvaient être abattus et livrés à la consommation soit des temples, soit peut-être aussi des particuliers.

Ces renseignements nous permettent, je pense, d'expliquer sans trop de chances d'erreurs, les scènes des tombeaux de Sabou et de Khnoumhotpou.

Dans la première, nous trouvons la victime déjà privée de vie. Le dit au boucher d'achever sa besogne. Il ne peut donc pas être question d'un langueyage semblable à celui que décrit Hérodote, mais d'un examen *post mortem*

[1] Cf. Diodore de Sicile, I, 88; trad. Hoefer. t. I, p. 99.

[2] Plutarque, *De Iside et Osiride*, 31; trad. Bétolaud, t. II, p. 251. La figure symbolique qui était gravée sur le cachet que le *sphragiste* imprimait dans la terre sigillaire nous est connue. On la rencontre fréquemment dans les hiéroglyphes; c'est le signe , qui servait de déterminatif, dans la langue égyptienne, à des expressions telles que « impie, être vil, ennemi ». Son choix s'explique par ce fait que l'on considérait la victime comme une des incarnations de Sît ou de ses compagnons qui, comme on le sait, s'étaient transformés en animaux de toutes sortes, pour tenter d'échapper aux atteintes d'Horus, dans la guerre entreprise par celui-ci pour venger son père Osiris. M. Wiedemann, *Herodots zweites Buch*, p. 182, donne le même signe avec une légère variante. Celui que j'emploie me paraît plus exact, car le texte dit que l'homme « a une épée *sur* la gorge ».

[3] Hérodote dit plus loin que la façon de choisir les victimes et d'allumer le feu de l'autel variaient suivant les temples; *op. cit.*, II, 40.

qui ne devait porter que sur les parties internes de la bête et, très probablement aussi, sur la façon dont elle avait été mise à mort. Satisfait de ses observations, le *sounou ouabou* autorise le dépeçage de l'animal. Nous voyons par là que les Égyptiens, de même que les Hébreux, surveillaient attentivement, dans leurs moindres détails, toutes les opérations de la boucherie. Que non seulement ils tenaient compte de certains indices extérieurs pour reconnaître l'état de pureté des bestiaux, mais qu'ils les examinaient encore scrupuleusement une fois morts pour s'assurer qu'ils ne présentaient les traces d'aucune maladie organique, d'aucune lésion insoupçonnable lorsqu'ils étaient encore sur pied, ou d'une de ces infirmités graves, décrites dans les livres sacrés, qui rendaient leur chair impure. Les monuments figurés nous avaient déjà appris qu'ils égorgeaient les bestiaux de forte taille suivant des rites analogues à ceux des Israélites en leur ouvrant largement la trachée et l'œsophage[1]. Le aurait donc été une sorte de prêtre-vétérinaire chargé de veiller à ce que le sacrificateur opère suivant les règles consacrées et sur des animaux présentant toutes les garanties nécessaires. L'épithète s'explique ainsi très facilement, alors qu'elle aurait eu un sens ambigu si elle s'était appliquée à un médecin ordinaire. L'opinion que j'émets ici se trouve du reste corroborée par un document probant. Il s'agit d'une scène identique à celle du mastaba de Sabou, contenue dans le tombeau de [2]. Le personnage qui tient la place du , mais qui, cette fois, malheureusement, ne porte pas de titre, dit aux bouchers : « pur, c'est pur! ». Il ne peut donc y avoir de doute sur les fonctions que remplissait le , les paroles qu'on lui fait prononcer ici les définissent avec une clarté suffisante.

Reste le de l'hypogée de Khnoumhotpou. S'agit-il réellement, comme on pourrait le supposer, d'un « contrôleur », d'un « taxateur » appartenant au fisc ou à une administration privée? Devons-nous au contraire y reconnaître un collaborateur du ? J'inclinerais volontiers en faveur de la dernière hypothèse. Je pense, tenant compte des textes d'Hérodote et de Plutarque, que nous avons affaire à un fonctionnaire qui visitait les fermes pour dresser un état du bétail propre à être sacrifié dans les cérémonies rituelles ou pour l'usage des particuliers. Divers documents montrent du reste qu'il existait dans

[1] Hérodote (II, 40) prétend qu'ils étranglaient les bœufs présentés en sacrifice. — [2] Lepsius, *Denk.*, II, 68.

les temples des inspecteurs d'un genre particulier, qui offrent avec celui-ci une singulière ressemblance. Dès qu'un animal sacré mourait, ils se mettaient en route et parcouraient le pays afin de lui découvrir un successeur [1]. Ils savaient distinguer, au milieu des troupeaux qui leur étaient présentés, par le seul examen de la langue, du pelage, de la plantation particulière des poils qui formaient des dessins caractéristiques et des taches dont ils appréciaient la forme suivant certaines règles, la bête dont l'origine divine était évidente. Le [hiéroglyphes] serait, en quelque sorte, l'équivalent des sphragistes cités par Plutarque.

En résumé, il semble résulter de ces trop rares représentations que les Égyptiens possédaient un personnel spécial chargé : 1° de choisir les animaux pour la boucherie sacrée (et profane?), en tenant compte des signes conventionnels qui les rendaient propres à cette destination ([hiéroglyphes]); 2° de diriger leur abatage suivant les rites et de constater, après leur mort, s'ils ne portaient aucune trace de maladies ou d'infirmités dont l'existence était de nature à souiller leur chair ([hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes]).

É. Chassinat.

[1] Voir la stèle de Mendès, Brugsch, *Thesaurus inscriptionum ægyptiacarum*, p. 631, et la stèle n° 1094 du Sérapéum conservée au Musée du Louvre; cf. É. Chassinat, *Textes provenant du Sérapéum de Memphis*, n° XXXIX, dans le *Recueil de travaux*, t. XXII, p. 11.

NOTES
ET REMARQUES HISTORIQUES

PAR

M. HENRI GAUTHIER.

I

LE ROI SÉMEMPSÈS.

Depuis 1897 a été admise l'identification, proposée pour la première fois par M. Sethe [1], du roi (Horus) avec le ou des listes royales de Saqqarah, Abydos et Turin, d'une part, avec le Μιεβὶς de Manéthon d'autre part.

Celle de l'Horus avec le roi et l'Οὐσαφαῒς de Manéthon, combattue longtemps, puis adoptée enfin par M. Naville, semble également prouvée par deux sceaux et deux petites tablettes officielles commémoratives de ce roi, provenant d'Abydos [2].

Mais l'identification de l'Horus avec le de la liste d'Abydos et le du papyrus de Turin n'a pas encore été adoptée définitivement par tous les savants.

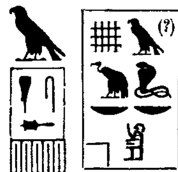
Proposée dès 1897, en même temps que celles de Miébis et d'Ousaphaïs, par M. Sethe [3], cette identification avait tout pour elle, sauf le petit détail suivant.

[1] K. Sethe, *Die ältesten geschichtlichen Denkmäler der Aegypter* (*A. Z.*, XXXV, 1897, p. 2).

[2] Fl. Petrie, *The Royal Tombs of Abydos*, I, 1900, pl. XI, n°s 4, 14, 15, 16 et 18; II, 1901, pl. VII, n°s 5 et 6; pl. XIX, n°s 151 et 152.

[3] *Loc. cit.*, p. 4-5.

Les divers monuments sur lesquels M. Sethe cherchait à appuyer sa thèse donnaient les titres suivants : [hiéroglyphes] [1], d'une part et : d'autre part [2]. La comparaison de ces deux documents démontrait naturellement l'identité de l'Horus Mersekha [3] avec le roi [hiéroglyphe]. Mais M. Sethe faisait remarquer que, sous l'Ancien empire, on ne trouvait jamais, directement après [hiéroglyphes], le nom même du roi, mais d'abord son nom de [hiéroglyphes], puis son nom de [hiéroglyphe], et enfin seulement le nom de cartouche. Et il citait, à l'appui de cette restriction, un certain nombre d'exemples empruntés au protocole des dynasties memphites, depuis Snefrou jusqu'à Pepi Ier et Mirinri (l'exemple du roi Djousir étant hors de cause, comme tiré d'un monument de beaucoup postérieur à la IIIe dynastie) [4]. Bref, concluait-il, l'identification du roi [hiéroglyphe] avec Sémempsès, si engageante qu'elle parût, devait encore être considérée comme une simple hypothèse.



En 1902, M. Naville rendait siens, en les développant, les scrupules de M. Sethe, et arrivait à cette double conclusion :

1° Que [hiéroglyphe] n'était pas Sémempsès, car, étant un nom de *ka* ou de *nebti* (c'est-à-dire un nom d'Horus ou de [hiéroglyphes]), il ne pouvait être un nom de cartouche en même temps.

2° Que ce signe était le nom de diadème du roi Ousaphaïs [5].

M. Petrie répondait à cela que Sémempsès et Ousaphaïs ne pouvaient être un seul et même roi, car leurs tombes étaient absolument différentes entre elles, quant à leur forme, à leurs poteries et à leurs cylindres [6]. D'autre part M. Sethe affirmait à nouveau, et cette fois de la façon la plus catégorique, l'identité de [hiéroglyphe] avec Sémempsès [7].

(1) Petrie, *Royal Tombs*, II, 1901, pl. VIII, n° 5 (photographie) = *Abydos*, I, 1902, pl. XI, n° 9 (dessin). Cf. *Royal Tombs*, I, pl. XII, n° 1 (photographie) = *ibid.*, I, pl. XVII, n° 26 (dessin).

(2) Cylindre trouvé à Abydos : *Royal Tombs*, I, pl. XXVIII, n° 72.

(3) Nous ne donnons cette lecture que d'une façon toute provisoire, la question de prononciation du nom d'Horus important peu pour le problème qui nous occupe.

(4) Sethe, *loc. cit.*, p. 4.

(5) Naville, *Les plus anciens monuments égyptiens* (*Rec. de trav.*, XXIV, 1902, p. 115).

(6) Petrie, *Rec. de trav.*, XXIV, 1902, p. 215.

(7) Sethe, *Beiträge zur ältesten Geschichte Aegyptens*, 1903, p. 24-25.

Mais en 1903, M. Naville faisait de nouveau à cette identification les cinq objections suivantes :

1° Jusqu'à Ousertesen Ier, le nom d'Horus et le nom de *nebti* d'un roi sont identiques;

2° Lorsque précède un nom de roi, il est lui-même précédé de (suivant la remarque faite en 1897 par Sethe);

3° ne se trouvant pas dans un cartouche, et étant un nom de , ne peut être un nom de roi, argument déjà émis en 1899;

4° Le signe n'a aucune analogie avec le personnage du septième cartouche de la liste d'Abydos, et dans lequel on veut voir Sémempsès;

5° Enfin, aucun des autres noms d'Horus ou de *nebti* trouvés à Abydos ne figure sur la liste de Séti Ier.

Et il concluait : le signe est à lire , et doit être considéré comme un complément au nom du roi Den-Septi (Ousaphaïs)[1].

Tout récemment enfin, MM. F. Legge[2] et R. Weill[3] admettaient, le premier avec quelque réserve, le dernier de la façon la plus absolue, l'identification avec Sémempsès[4]. M. Legge faisait remarquer que l'argument n° 3 de M. Naville n'avait aucune solidité, car la tablette d'ivoire d'Abydos, publiée par M. Petrie[5] et dont nous avons donné plus haut le contenu[6], montrait à la fois comme nom de et comme nom de [7].

Tel est l'état actuel de la question, à laquelle nous nous proposons d'ajouter quelques réflexions. Tout d'abord, il nous semble que, non seulement l'argument n° 3, réfuté par M. Legge, mais aussi bien les quatre autres arguments mis en cause par M. Naville, peuvent être retournés contre lui, et servir à prouver le contraire de ce qu'il leur fait dire.

(1) NAVILLE, *Recueil de travaux*, XXV, 1903, p. 217-218.

(2) LEGGE, *The kings of Abydos* (*Proceedings*, XXVI, 1904, p. 136-138).

(3) WEILL, *Recueil des inscriptions égyptiennes du Sinaï*, 1904, p. 96-98.

(4) M. Weill est du reste revenu sur sa première opinion et a écrit dans le *Sphinx*, VIII, 1904, p. 193 : «Semerkha n'est que très hypothétiquement le *Samsou-Sémempsès* des listes classiques».

(5) *Royal Tombs*, I, pl. XII, n° 1.

(6) Voir plus haut, p. 229.

(7) LEGGE, *loc. cit.*, p. 138, note 1.

1° De ce que jusqu'à Ousertesen Ier[1], le nom de double et le nom de *nebti* d'un roi sont identiques, il résulte nécessairement que, étant un nom d'Horus, n'est pas un nom de *nebti*, mais bien un nom de cartouche, et que dans le titre , c'est qui a toute sa valeur, et non . Le signe , n'étant donc pas un nom de *nebti*, doit être un nom de , sinon le groupe ci-dessus resterait sans aucune signification. — Et si était malgré tout un nom de *nebti*, il devrait être forcément aussi, en renversant l'argument de M. Naville, un nom d'Horus. Or nous ne sachions pas que ce signe ait jamais été rencontré sur les monuments thinites comme tel. — Enfin, il n'est pas admissible que soit une simple épithète du roi Den-Ousaphaïs, car on le trouverait au moins une fois mêlé au protocole de ce dernier, et non pas toujours seul et indépendant de tout nom de roi (sauf celui de Mersekha).

2° Lorsque précède un nom de roi, dit M. Naville, il est lui-même précédé de . Rien n'est plus exact, et cette règle, posée pour la première fois par M. Sethe, se trouve en effet vérifiée pour un grand nombre de rois thinites. Mais il nous semble que ne fait pas exception à cette règle, et que sur trois monuments au moins, nous trouvons nettement la forme complète [2]. Si M. Naville a voulu faire entendre par là que le cylindre sur lequel M. Petrie[3] a cru pouvoir établir son identification n'a aucune valeur, c'est très bien, et nous ne pouvons que lui donner pleinement raison. Ce cylindre porte en effet, à côté du nom d'Horus Mersekha, la forme seule, non précédée de ; il est donc certain que nous n'avons pas ici le nom du roi, mais bien plutôt sans doute le nom d'une forteresse ou d'un palais désigné d'après le nom du roi, comme semble du reste l'indiquer le dans lequel ce

[1] M. Sethe a montré (*A. Z.*, XXX, 1892, p. 53, note 4) que cette ancienne coutume s'était continuée jusqu'à *Ousertesen II* (cf. encore, *A. Z.*, XXXV, 1897, p. 5), et M. Naville lui-même a admis ce règne comme point de départ de la nouvelle habitude de différenciation du nom d'Horus et du nom de *nebti* (*A. Z.*, XXXVI, 1898, p. 135).

[2] 1° Plaquette d'ivoire rouge et noire, trouvée dans la tombe du roi même, *Royal Tombs*, I, pl. XII, n° 1 (photographie) = *ibid.*, I, pl. XVII, n° 26 (dessin); 2° autre plaquette d'ivoire analogue, trouvée dans la tombe du roi , *Royal Tombs*, II, pl. VIII, n° 5 (photographie) = *Abydos*, I, pl. XI, n° 9 (dessin); 3° fragment de vase en pierre; Sethe, *A. Z.*, XXXV, 1897, p. 3 (croquis) = Amélineau, *Les nouvelles fouilles d'Abydos*, I, 1899, pl. XLII (photographie).

[3] *Royal Tombs*, I, p. 5.

nom est inscrit[1]. Et M. R. Weill, en s'appuyant aussi uniquement sur ce cylindre pour établir son identification de Sémempsès, commet la même faute que M. Petrie[2]. Mais ce n'est pas là une raison suffisante pour dédaigner, de parti pris, les trois autres documents qui satisfont aux règles voulues.

3° n'est pas dans un cartouche, dit encore M. Naville. Mais lequel pourrait-on citer, parmi les pharaons des dynasties thinites, dont le nom se trouve dans un cartouche, ou s'il en existe quelques-uns, ne sont-ce pas précisément ceux-ci qui, faisant exception, ont lieu de nous surprendre. L'usage du cartouche ne remonte pas, tant s'en faut, aux origines de la royauté pharaonique, et en tout cas le roi Azab-Miébis, dont M. Naville admet sans réserve l'identification, a-t-il, sur les monuments d'Abydos, un cartouche? Pour notre part, nous n'avons jamais rencontré le nom de Miébis dans le cartouche ailleurs que sur la liste royale de Saqqarah, qui date de la XVIIIe dynastie.

4° «Le signe n'a aucune analogie avec le personnage à longue robe, portant un sceptre aussi long que lui, et qui est représenté dans la liste de Séti Ier.» C'est possible, et même presque certain. Mais qu'est-ce que cela prouve? Une seule chose, à notre avis. A l'époque de la XIXe dynastie les graveurs d'inscriptions n'avaient sans doute conservé qu'une idée très vague du nom qu'avait pu porter un pharaon aussi reculé dans la nuit des temps. On a pu leur mettre sous les yeux un modèle hiératique déjà erroné, auquel ils ont encore ajouté d'eux-mêmes une erreur d'interprétation, et cela n'a rien de surprenant. Il n'y a pas en somme de différence essentielle, absolument irréductible, entre un homme vêtu du simple pagne et porteur d'un bâton, et un homme couvert d'un long manteau et tenant un sceptre en main. La confusion était facile, et elle devait presque fatalement se produire.

5° Enfin le dernier argument de M. Naville n'est autre chose que ce qu'on nomme en logique une pétition de principe. «Aucun des autres noms de double ou de *nebti* trouvés à Abydos, dit-il, ne figure sur la liste de Séti Ier.» Sans doute, mais on admet précisément ce qu'il faudrait démontrer, à savoir que

[1] *Royal Tombs*, I, pl. XXVIII, n° 72. C'est déjà l'opinion qu'a émise M. Sethe (voir *Beiträge zur ältesten Geschichte Aegyptens*, p. 24), en signalant un monument analogue pour le roi Miébis, *Royal Tombs*, I, pl. XXVI, nos 58-60.

[2] Weill, *op. cit.*, p. 97; voir plus bas, p. 235.

est un nom de double ou de *nebti*. Or nous avons vu que ce signe n'est jamais, sur aucun monument, un nom de double ou d'Horus; que, par suite, il n'est pas davantage un nom de *nebti*, puisqu'à cette époque nom de double et nom de *nebti* sont identiques. Et le fait même que ce signe, sous la forme plus ou moins altérée qu'il a plu aux hiérogrammates de Séti Ier de lui donner, se trouve sur la liste d'Abydos, prouve encore que c'est bien un nom de roi, un nom de cartouche, ou si l'on préfère, un nom de .

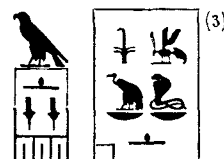
Il ne reste donc rien du raisonnement qui cherchait à combattre l'identification de Mersekha avec . Mais est-il permis de dépasser cette identification, après l'avoir une fois pour toutes admise, et peut-on la compléter par l'identification de avec le Σεμέμψης grec? C'est là une question qui a été déjà discutée bien des fois, et grâce à la lecture , que M. Maspero a cru pouvoir donner pour le cartouche du roi correspondant, sur le papyrus de Turin, à la figure de la liste d'Abydos[1], il semble bien que cette figure ait pu avoir la lecture , doublet de ; or de cette lecture au grec Σεμέμψης le passage est absolument naturel.

D'ailleurs, il importe en somme assez peu de savoir comment doit être lu le signe . Son identification avec l'Horus Mersekha est absolument indépendante de cette question de lecture, et le seul point que nous ayons voulu établir ici, c'est la possibilité même de cette identification, et rien autre.

Quant à l'idée de M. Naville, que le roi dont le nom d'Horus est Mersekha, doit être le pharaon , qui se trouve sur un monument d'Abydos[2], nous ne croyons pas pouvoir l'admettre. Le nom est bien précédé, sur le monument en question, de , et il alterne bien régulièrement avec le nom d'Horus, Mersekha; mais il est entouré, comme au cylindre de *Royal Tombs*, I, pl. XXVIII, n° 72, dont nous parlions tout à l'heure, d'une enceinte , qui en fait bien plutôt un nom de maison, peut-être le nom du palais de l'Horus Mersekha. En tout cas, un pareil nom ne se retrouvant nulle part ailleurs, il n'est pas actuellement permis d'affirmer qu'il est un nom royal. De même, si nous ne connaissions pour le roi Sémempsès, que le cylindre de *Royal Tombs*, I, pl. XXVIII, n° 72, nous n'aurions nullement le droit d'en conclure que est un nom royal.

[1] *Rec. de trav.*, XVII, 1895, p. 68. De Rougé avait déjà émis cette hypothèse (*Recherches sur les six premières dynasties de Manéthon*, p. 20). — [2] *Royal Tombs*, I, pl. XXVIII, n° 73.

Nous voudrions, en terminant, revenir sur un ouvrage tout récent où il est question incidemment du roi Sémempsès. C'est le «*Recueil des inscriptions égyptiennes du Sinaï*», de M. Raymond Weill [1]. A propos d'un bas-relief de l'Horus Mersekha, trouvé à l'Ouady Magharah, l'auteur, voulant prouver que ce Mersekha, ou Semerkha comme il lit son nom, «doit être considéré comme le nom d'Horus du roi Samsou-Sémempsès placé par les listes au septième rang de la première dynastie», invoque, lui aussi, l'autorité du cylindre qui se trouve dans *Royal Tombs*, I, pl. XXVIII, n° 72 [2]. «Que la figure d'homme debout qui suit le titre fût le nom du roi, dit M. Weill, c'était assez vraisemblable *a priori*, et l'on en a eu une confirmation remarquable lors de la publication de plusieurs cylindres trouvés à Saqqarah, et portant l'inscription que voici :


[3]

Dans cette inscription, le fait même que le mot fait partie du nom d'Horus, montre que ce mot, après , est un des noms du roi.»

Or, présenté ainsi, l'argument n'a aucune valeur. Le signe n'est un nom de roi que par suite de la présence, avant , des signes . La forme ne prouverait rien du tout concernant cette question, pas plus que du cylindre de *Royal Tombs*, I, pl. XXVIII, n° 72, ne peut établir que est un nom de roi. Le roi Den-Ousaphaïs est appelé toujours , mais pas une seule fois , ce qui du reste ne serait pas possible, le nom de devant être comme le nom d'Horus; on ne pourrait avoir que [4].

Donc, en règle générale, et par prudence, ne reconnaissons comme nom de roi que tout signe ou groupe de signes précédé directement de , ou de , mais jamais de seul.

[1] Paris, 1 vol. in-4°, 1904.

[2] *Op. cit.*, p. 97. Le même savant est revenu encore une fois sur le roi Sémempsès, dans le *Sphinx*, VIII, p. 193.

[3] Maspero, *Ann. Serv. Ant.*, III, 1902, p. 187, et *Bull. Instit. Égypt.*, 1902, p. 108, n°s 1 et 3.

[4] Ce titre , remarque avec raison M. Naville, comme ceux de , , ou plus tard , ou plus tard encore le cartouche vide, s'emploie seul pour désigner le roi, le souverain, sans être suivi d'un nom propre. Preuve en sont les titres des princesses de la XIIe dynastie , ou , ou des noms propres de l'Ancien empire, tels que *le double du roi*. (*Les plus anciens monuments égyptiens*, dans le *Rec. de trav.*, XXI, 1899, p. 109.) A ces noms relevés par M. Naville, nous pouvons ajouter ceux de (L., *D.*, II, 34 *g*, tomb. n° 89 de Gizeh), et de (L., *D.*, II, 82 *b*, tomb. n° 58 de Gizeh).

Bref l'identité de l'Horus (et variantes) avec le roi, nous semble devoir être admise à l'heure actuelle, mais à la condition expresse de l'établir sur des documents certains, et non plus sur le cylindre peu probant auquel les partisans de l'identification ont cru pouvoir jusqu'à présent emprunter un argument décisif.

Les rois Den-Ousaphaïs, Azab-Miébis, et Mersekha-Sémempsès sont donc aujourd'hui les trois seuls rois, parmi les huit qui composent la première dynastie manéthonienne, dont l'identité soit bien établie. Les cinq autres, aussi bien Ménès et Biénéchès, que Athôthis, Kenkénès et Ouénéphès, sont encore à retrouver sur les monuments de l'époque thinite dont le site d'Abydos a déjà révélé une si grande quantité, mais dont il doit avoir encore caché beaucoup aux savants qui l'ont successivement exploré depuis dix ans.

II

LE NOM DE LA PYRAMIDE D'ABOU-ROASCH.

E. de Rougé a prétendu, dans ses *Recherches sur les monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties de Manéthon* [1], que «Mycérinus était enseveli dans la troisième pyramide de Gizeh», et que «cette pyramide se nommait, *Har* «la Supérieure». Cette double notion résulte, suivant lui, du tombeau n° 95 de Gizeh [2], dont le propriétaire était en même temps [3] et [4], et du tombeau n° 90 de Gizeh [5], où le défunt «en parlant des travaux exécutés par le roi Menkaura, nomme la pyramide, malheureusement après une lacune qui ne permet pas de traduire la phrase».

M. Lieblein, dans ses *Recherches sur la chronologie égyptienne* [6], a donné une liste de dix-neuf pyramides, sur laquelle celle de Mycérinus est également appelée et placée à Gizeh.

(1) Page 64.
(2) Lepsius, *Denkmäler,* II, pl. 43 *d* et 44 *a*.
(3) *Ibid.*, II, 44 *a*.
(4) *Ibid.*, II, 43 *d*.
(5) L., *D.*, II, 37 *b*.
(6) Pages 32-34, n° 3.

M. Maspero enfin, dans son *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique* [1], a admis, lui aussi, que la troisième pyramide de Gizeh s'appelait « la Suprême ».

Mais M. Wiedemann ayant fait ensuite remarquer [2] qu'au tombeau de à Saqqarah (Mariette, *Les mastabas*, p. 198), le défunt se disait , il a bien fallu reconnaître que le nom de la pyramide de Mycérinus était « la Divine ». Cette donnée est du reste confirmée par le cercueil de , au Musée du Caire [3], publié en 1892 par M. Daressy [4] et tout récemment par M. Sethe [5], sur lequel le défunt porte les titres de .

Aussi M. Fl. Petrie s'est-il trouvé très embarrassé pour décider si la pyramide de Mycérinus s'était appelée réellement ou . Il s'est tiré d'affaire d'une façon aussi simple que peu satisfaisante en supposant que Mycérinus s'était fait bâtir, comme son ancêtre Snefrou, *deux* pyramides [6], opinion qu'avaient du reste déjà émise avant lui MM. É. Brugsch et Bouriant dans leur *Livre des rois* [7].

La petite pyramide de Gizeh, ajoute en effet M. Petrie, appartient de la façon la plus évidente à Mycérinus [8]; mais dans la pyramide d'Abou-Roasch, il a trouvé une statue en diorite, portant un fragment de cartouche, , qui doit également appartenir à ce roi [9]. Donc, conclut-il, Mycérinus a sans doute commencé par se faire construire une pyramide à Gizeh, puis voyant qu'il n'avait pas d'espoir d'égaler les deux pyramides de ses prédécesseurs Chéops et Chéphren, il aura choisi le site élevé d'Abou-Roasch, où une petite pyramide avait plus de chances de paraître imposante. D'autre part, comme on ne connaît aucun prêtre de la pyramide , celle-ci doit être celle de Gizeh qui a été abandonnée avant d'être terminée, tandis que la pyramide

(1) Tome I, p. 374, et note 3.

(2) *Aegyptische Geschichte, Supplement*, p. 17.

(3) Maspero, *Guide du visiteur*, 1902, n° 1501, p. 10, et édit. anglaise, 1903, n° 33, p. 28.

(4) *Rec. de trav.*, XIV, 1892, p. 165 (*Notes et remarques*, § LIV).

(5) *Urkunden des alten Reiches*, I, p. 22.

(6) *A history of Egypt*, I, p. 55.

(7) Page 6, n° 40.

(8) *A history*, I, p. 56.

(9) Voir Petrie, *Pyramids of Gizeh*, p. 55 et 62, et Wiedemann, *Aeg. Gesch., Suppl.*, p. 14. M. Ed. Meyer (*Geschichte Aegyptens*, p. 99 et 140) a placé ce roi *Men...re* dans la VIIIe dynastie.

[hieroglyphs], dont on connaît des prêtres sous la IVe et la Ve dynasties, doit être celle d'Abou-Roasch.

Or tout ce raisonnement, si subtil en apparence, est en réalité le résultat d'une triple méprise :

1° Le fragment de cartouche lu par M. Petrie [hieroglyphs] a été reconnu par M. Chassinat, au cours de ses récentes fouilles à la pyramide d'Abou-Roasch, pour être celui du roi Didoufri : il se lit [hieroglyphs] (1). Le roi enseveli dans la pyramide d'Abou-Roasch n'était donc pas Mycérinus, mais Didoufri, et d'autres monuments ont été trouvés là qui portent le cartouche complet du roi [hieroglyphs] et son nom d'Horus [hieroglyphs].

2° Au tombeau n° 95 de Gizeh, allégué par de Rougé, le roi Menkaoura n'est nulle part cité en relations avec la pyramide [hieroglyphs]. Rien ne s'oppose à ce que le défunt [hieroglyphs] ait été à la fois [hieroglyphs] de Mycérinus (d'après le passage L., *D.*, II, 44 *a*), et «chef de la pyramide [hieroglyphs]» d'un autre roi (d'après le passage L., *D.*, II, 43 *d*).

3° Enfin le tombeau n° 90 de Gizeh, mis en cause également par de Rougé, ne fait aucune mention de la pyramide [hieroglyphs] en parlant des travaux exécutés pour le roi Menkaoura. Le passage auquel de Rougé a fait allusion porte au contraire expressément, dans la copie de Lepsius (L., *D.*, II, 37 *b*) : [hieroglyphs].

En dehors de ces trois erreurs matérielles, n'existe-il pas une preuve pour ainsi dire morale du fait que Mycérinus n'a jamais songé à se faire bâtir une seconde pyramide à Abou-Roasch. La petite pyramide de Gizeh est aussi achevée dans toute sa construction que ses deux voisines, et on ne voit aucune trace du soi-disant abandon que le roi en aurait fait avant de l'avoir terminée. Enfin et surtout, c'est bien là, et non à Abou-Roasch, que le cercueil de Mycérinus a été retrouvé, et il ne peut y avoir aucun doute possible sur l'attribution du nom de [hieroglyphs] à la petite pyramide de Gizeh.

(1) Voir *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1901, p. 617.

Dans ces conditions, n'est-il pas raisonnable d'attribuer le nom de [hieroglyphs], resté jusqu'ici non identifié, à la pyramide de Didoufri située à Abou-Roasch? De toutes les pyramides de l'Ancien empire, celle de Didoufri est en effet la seule qui soit encore restée sans nom pour nous. Or, celui de [hieroglyphs] qui, attribué à la pyramide de Gizeh, ferait un double emploi avec [hieroglyphs], convient parfaitement à la situation toute particulière occupée par la pyramide d'Abou-Roasch, au sommet de la falaise qui sépare la vallée du Nil et le désert Libyque; elle était bien, en comparaison avec les pyramides de Gizeh, «la Supérieure».

Enfin, le fait même que nous ne connaissons encore aucun prêtre de la pyramide [hieroglyphs], mais seulement un [hieroglyphs][1], semble confirmer cette attribution de [hieroglyphs] à la pyramide de Didoufri. Ce roi, dont la place exacte parmi les pharaons de la IVe dynastie, n'est pas encore connue, semble avoir été considéré par les Égyptiens, à tort ou à raison, comme un usurpateur, ou tout au moins comme un mauvais roi; cela est si vrai que suivant la remarque de de Rougé[2], dans presque toutes les séries de cartouches qu'on rencontre dans les tombeaux contemporains ou immédiatement postérieurs, le nom de Didoufri est passé sous silence. Seules les listes officielles du Nouvel empire ont jugé à propos de le signaler. L'argument de la courte durée chronologique de son règne mis en avant par de Rougé[3] pour expliquer cette omission caractéristique, n'a pas grande valeur, car la construction même d'une pyramide de l'importance de celle d'Abou-Roasch, dénote un règne suffisamment long. Nous serions plutôt porté à croire que Didoufri fut considéré, à tort ou à raison, par ses successeurs, comme le représentant d'une lignée illégitime à qui les Égyptiens négligèrent de rendre, après sa mort, aucun culte religieux officiel; d'où l'absence de prêtres pour le service de sa pyramide. M. Chassinat, très au courant de toutes les questions touchant à la personnalité de Didoufri depuis ses fouilles d'Abou-Roasch, partage absolument cette manière de voir.

Nous concluons donc à l'attribution du nom [hieroglyphs] «*la Supérieure*» à la pyramide du roi Didoufri à Abou-Roasch.

Le Caire, décembre 1904.

H. Gauthier.

[1] Tombeau n° 95 de Gizeh (L., *D.*, II, 43 *d*). — [2] *Recherches sur les six premières dynasties*, p. 52. — [3] *Ibid.*, p. 52.

NOTE RECTIFICATIVE.

Dans mes *Notes de linguistique turque* (*Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. III, 1903), j'ai traduit l'expression arabe على الرأس والعين par «j'obéis au signe de tête et au clignement d'œil». Cette traduction est tout à fait inexacte, car le sens est «(j'obéis) dut-il m'en coûter la tête et l'œil», la tête et l'œil représentant ici ce que l'on a de plus précieux. Dès lors on comprend facilement le rapport sémantique qui unit les expressions فعل ذلك على عينين et على راسى وعينى, avec la précédente. Quant à mon explication du turc *baš üstünè*, elle subsiste toujours.

É. Galtier.

NÉCROLOGIE.

J'ai le regret d'apprendre la mort de M. Karl Piehl, l'égyptologue suédois, décédé le 8 août. Je laisserai à d'autres qui l'ont mieux connu que moi le soin de décrire sa personnalité très particulière, de dire ce qu'ont été l'homme et le savant. Je me bornerai à déplorer la disparition prématurée d'un confrère qui a dépensé sans compter ses forces et son intelligence pour l'avancement de nos études, auxquelles il aurait certainement rendu encore de signalés services si la maladie n'était venue l'emporter.

Il consacra les dernières années de sa vie à des travaux où la polémique violente tient malheureusement la plus grande place. Ses critiques sont empreintes d'une rudesse parfois pénible, presque toujours exagérée. Je ne parlerai pas de la série d'articles qu'il fit paraître dans le *Sphinx* à propos de ma publication des textes du grand temple d'Edfou. Le temps fera son œuvre. La forme sous laquelle il exposa alors ses opinions est de celles qu'il convient d'écarter des discussions de ce genre. Il se peut d'ailleurs, du moins je l'ai pensé souvent, que l'expression, dans bien des cas, ait, sans qu'il y prit garde, trahi sa pensée.

Quoi qu'il en soit, une partie importante de son œuvre subsistera, particulièrement ses nombreuses notes lexicographiques, pour lesquelles il mit à contribution, avec une connaissance approfondie de la matière, les textes d'époques ptolémaïques un peu trop négligés avant lui.

Le Vésinet, le 31 août 1904.

É. Chassinat.

TABLE DES MATIÈRES.

